Ribof N 2320 fol.

Ch. Wink. del. Söckler sc. 1779.

B.M. 4466 (4

Philos. Instit. 446.

R.

Handbuch der Philosophie für Liebhaber;

von

Christian Wilhelm Snell
Professor und Rektor des Gymasiums
in Idstein,
und
Friederich Wilhelm Daniel Snell
Professor der Philosophie in Gießen.

Vierter Theil.

Moralphilosophie.

Gießen bey Taschè und Müller.
1805.

Die Hauptlehren
der
Moralphilosophie;
ein Buch
für
gebildete Leser,
von
Christian Wilhelm Snell
Professor und Rektor des Gymnasii
zu Idstein.

Gießen bey Taschè und Müller.
1805.

Staatsbibliothek
München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorbericht.

Der Verfasser dieses vierten Theils des Handbuchs der Philosophie hat sich alle Mühe gegeben, die Hauptlehren der Moralphilosophie mit der sorgfältigen Auswahl, der Ausführlichkeit und der Deutlichkeit vorzutragen, welche ihm der schon mehrmals angegebene Zweck dieses Werks zu erfordern schien.

Wem es etwa vorkommt, daß der erste Abschnitt eine in Vergleichung mit den beiden folgenden etwas unproportionirte Länge erhalten habe, der muß bedenken, daß es hier hauptsächlich darauf ankam, zu zeigen, daß und in welchem Sinne die Moral mit allem Rechte ein Erzeugnis der rein-praktischen Vernunft genannt werde; welches nicht geschehen konnte, wenn nicht die der ganzen Moral unterliegenden Grundlehren mit der dem hohen Interesse des Gegenstandes angemessenen Ausführlichkeit entwickelt, bewiesen und erläutert wurden. —

In dem zweiten Abschnitte, der die Pflich-
tenlehre enthält, war des Verfassers Ab-
sicht nicht, eine weit ins Detail gehende
Abhandlung jeder einzelnen Pflicht zu lie-
fern; sondern es war ihm hauptsächlich dar-
um zu thun, recht deutlich vor Augen zu
legen, daß alle Pflichten aus dem obersten
Grundsatze der Sittlichkeit nicht nur abge-
leitet werden können sondern auch abgeleitet
werden müssen, wenn nicht die Tugend ihr
Wesen und ihre Würde und die Sitten-
lehre alle Haltung und allen Zusammenhang
verlieren soll. — Das zweite Kapitel des

zweiten Abschnitts fiel vielleicht kürzer aus, als man erwartete; da die vornehmsten darin enthaltenen Materien schon im ersten Kapitel waren abgehandelt worden. Denn weil die Selbst- und die Menschenpflichten im Grunde dieselben sind, — nur daß das persönliche Objekt der erstern die Menschheit in meiner, das der leztern aber die Menschheit in Anderer Person ist; so durfte von dem, was zur physischen, intellektuellen und moralischen Ausbildung, Vervollkommnung und Beglückung der Menschennatur erfordert wird, bloß bei den Selbstpflichten (im

1. Kap.) ausführlich gehandelt, und das hier Gesagte bei den Menschenpflichten (im 2. Kap.) nur gehörig angewendet werden. —

Für die Ascetik endlich, die den dritten Abschnitt ausmacht, blieb nur noch so viel Raum übrig, daß die Hauptmomente derselben mehr angedeutet, als vollständig ausgeführt werden konnten.

Der Verfasser ist überzeugt, daß, seitdem man über die sittliche Natur des Menschen philosophirt hat, nichts gesagt worden ist, das dem moralischen Purismus oder Rationalismus an Wahrheit und Erhaben-

heit gleich käme. Daher ist er auch diesem Systeme im Ganzen getreu geblieben, ohne jedoch dem eigenen Denken und Prüfen durch irgend eine auch noch so große Autorität einen Augenblick Schranken setzen zu lassen. — Wie der uneingenommene und sachkundige Leser von selbst einsehen wird. — Der Verfasser hat den Purismus und Eudämonismus einander so nahe als möglich zu bringen gesucht: an eine völlige Vereinigung aber oder an ein Zusammenfallen beider in Eins ist so gewiß nie zu gedenken, als die Idee der Glückseligkeit — man

verfeinere und erhöhe diese in Gedanken so sehr man nur immer will — zum Erkenntnisprincip der menschlichen Pflichten in alle Ewigkeit untauglich bleiben wird. Daß dieses Urtheil wenigstens nicht aus Unbekanntschaft mit dem geläuterten und rationalisirten eudämonistischen Systeme herrühre, davon wird sich ein jeder, der das gegenwärtige Buch unbefangen liest, leicht überzeugen. Es wird demnach auch die von gewissen Beurtheilern schon hundertmal vorgebrachte und immer wieder aufs neue zum Vorschein kommende Bemerkung — „daß

die Anhänger und Vertheidiger des Systems der reinen Sittlichkeit sich von dem, was die Gegenparthie unter Glückseligkeit eigentlich verstehe, einen unrichtigen Begriff machen" — diesmal gar füglich wegbleiben können.

Jostein den 31. December 1804.

Christ. Wilh. Snell.

Inhalt.

Einleitung. S. 1

Erster Abschnitt.

Metaphysik der Sitten; oder Erklärung der Vernunftwahrheiten und Grundlehren, auf welchen die ganze Moral beruht.

I. Von dem verschiedenen Werthe des menschlichen Wollens und Handelns. S. 9

II. Von dem Moralgesetze. — Nothwendigkeit, Allgemeinheit und Uneigennützigkeit desselben. S. 27

III. Nähere Untersuchung über die Natur des Moralgesetzes. S. 34

IV. Fortsetzung. — Bestimmtere Regeln der sittlichen Beurtheilung. S. 47

V. Von der sittlichen Triebfeder, der Achtung gegen das Gesez oder dem moralischen Gefühle. S. 76

VI. Von den Begriffen der Verbindlichkeit und der Pflicht. S. 82

VII. Bestimmung des Begriffs der Tugend. S. 93

VIII. Von dem Gegentheile der Tugend, der Sünde und der Lasterhaftigkeit. S. 115

IX. Vergleichung der Sittlichkeit und der Klugheit. S. 121

X. Von Zurechnung, Verdienst, Schuld und Gewissen. S. 132

XI. Von dem moralischen Charakter des Menschen. S. 137

XII. Von der Willensfreiheit. S. 148

XIII. Ueber die Begriffe vom Guten und vom Uebel. S. 168

XIV. Vergleichung der vornehmsten Systeme des moralischen Empirismus und Purismus oder Rationalismus. S. 192

Zweiter Abschnitt.

Ethik oder Pflichtenlehre.

Einleitung. S. 245

I. Von den Selbstpflichten, oder den Pflichten gegen uns selbst. — Anhang. S. 251

II. Von den Menschenpflichten, oder den Pflichten gegen andere Menschen. S. 348

Anhang, von den Pflichten, die sich auf den Geschlechtstrieb beziehen. S. 399

III. Von den Pflichten gegen Gott. S. 414

Schlußbetrachtung, von den sogenannten Collisionen der Pflichten. S. 436

Dritter Abschnitt.

Ascetik, oder moralische Uebungslehre.

Einleitung.

Jeden Menschen lehrt sein eigenes Bewußtseyn, daß er außer dem Vorstellungs- und Erkenntnisvermögen (Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft), auch das Vermögen besizt, Wohlgefallen und Misfallen zu empfinden, zu billigen und zu misbilligen, zu

begehren und zu verabscheuen. Auch dieses leztere Vermögen, nebst seinen Grün-den und Aeußerungen hat die philosophi-rende Vernunft von alten Zeiten her zum Gegenstande ihrer Untersuchungen gemacht, um theils die Urbegriffe und ersten Grund-sätze, die durch die Natur des Begehrungs-vermögens gegeben sind, zu entwickeln und die Zwecke desselben genau zu bestimmen, theils die Regeln und Gesetze alles Begeh-rens und Handelns zu erkennen und rich-tig anzuwenden. Diesen Theil der Philo-sophie benennt man mit dem allgemeinen Nahmen der praktischen Philosophie, zum Unterschiede von den theoretischen Wis-senschaften (der Seelenlehre, Aesthetik, Lo-gik und Metaphysik) die es mit der Unter-suchung der menschlichen Erkenntnis- und Empfindungsvermögen und der durch diesel-

den bestimmten allgemeinen Eigenschaften der Gegenstände unsers Erkennens und Empfindens zu thun haben.

Der Mensch ist nehmlich nicht, wie die Thiere, dazu bestimmt, bloß durch Triebe und Begierden, durch den Reiz des Angenehmen und dessen Gegentheil, zur Thätigkeit angetrieben und darinn geleitet zu werden. Es liegen vielmehr in seiner vernünftigen Natur gewisse ursprüngliche Regeln und Gesetze seines Wollens und Handelns, nebst dem Gefühle der Verbindlichkeit, selbige zu befolgen. Durch diese wird theils das bestimmt, was wir als vernünftige Wesen thun sollen, theils was wir thun dürfen, oder wozu wir in Absicht auf andere vernünftige Wesen berechtigt sind. Das Erstere ist der Gegen-

stand der Vernunftmoral oder der philosophischen Sittenlehre; das Andere, des Naturrechts. Diese beyden Wissenschaften (die Philosophie der Sitten) haben zur Absicht, die dem gemeinen Menschenverstande mehr oder weniger klaren Begriffe von Recht und Unrecht, Pflicht, Tugend und Laster — die schon längst wegvernünftelt seyn würden, wenn dies möglich wäre — zu entwickeln, sie systematisch und in ihrer Verbindung darzustellen und ihre Anwendung in den verschiedenen Verhältnissen des menschlichen Lebens zu zeigen. — Außerdem giebt uns die durch Erfahrung und Nachdenken gebildete Vernunft auch noch gewisse Vorschriften, wie wir der größtmöglichen Summe angenehmer Empfindungen, die aus der Befriedigung unserer Neigungen und Triebe ent-

stehen, — d. h. der Glückseligkeit — theilhaftig werden mögen, ohne jedoch die Regeln der Sittlichkeit zu übertreten. Dies ist der Inhalt der moralischen Klugheitslehre, welche ebenfalls ins Gebiet der praktischen Philosophie gehört. Indessen wird diese Klugheitslehre in dem gegenwärtigen Werke nicht besonders behandelt, sondern die wichtigsten Vorschriften derselben in der philosophischen Sittenlehre an schicklichen Orten angeführt werden.

Wir handeln also in den nachfolgenden Theilen dieses Werks die philosophische Sittenlehre, und das Naturrecht ab. Und da die Vernunftmoral oder die Religionslehre hauptsächlich auf Grundsätzen der moralischen Vernunft beruht und aus der moralischen Na-

tur des Menschen abgeleitet wird; so wollen wir auch diese, ob sie gleich keine eigentlich praktische Wissenschaft ist, nach der Moral, mit der sie aufs genaueste zusammen hängt, kürzlich abhandeln.

Da die Moralität den eigenthümlichsten Charakter der Menschheit und ihre höchste Bestimmung ausmacht, und der lezte Grund ist, auf den alle persönliche Würde des Menschen, und die Hoffnung seiner wahren und daurenden Glückseligkeit beruht; so ist die praktische Philosophie von jeher mit Recht für den interessantesten und wichtigsten Theil aller rationalen Wissenschaften gehalten worden.

Die Vernunftmoral hat das Sittengesetz, welches unbedingt gebietet, was wir

thun sollen, nebst den menschlichen Gesinnungen, Entschließungen und Handlungen, insofern sie durch das Gesetz bestimmt werden, zum Gegenstande. Wir werden sie in drey Abschnitten abhandeln. Der erste wird den wesentlichen Inhalt der Metaphysik der Sitten, mit Einschluß der Kritik der praktischen Vernunft darlegen, oder diejenigen Grundbegriffe und Grundsätze, ohne welche die Lehre von den Zwecken des vernünftigen Begehrungsvermögens und den Gesetzen desselben nicht verstanden werden kann, entwickeln und ihre Wahrheit und Gültigkeit beweisen. Der zweite, die Ethik oder Pflichtenlehre wird die sittlichen Gesetze und die durch sie bestimmten Pflichten, die wir gegen uns und andere vernünftige Wesen zu beobachten haben, erklären. Der dritte

endlich, der die Ascetik (Uebungslehre) enthält, wird ganz kürzlich die Mittel angegeben, wodurch die Tugend oder die Beobachtung der Pflichten erleichtert und befördert wird.

Erster Abschnitt.

Metaphysik der Sitten; oder Erklärung der Vernunftwahrheiten und Grundlehren, auf welchen die ganze Moral beruht.

I.

Von dem verschiedenen Werthe des menschlichen Wollens und Handelns.

Wenn wir unsere eigenen Gesinnungen, Entschließungen und Handlungen und die anderer Menschen betrachten, so werden wir bald gewahr, daß wir an einigen derselben Wohlge-

fallen haben, sie gut heißen und billigen, andere aber misbilligen oder ein Misfallen an ihnen haben. Dieses Wohlgefallen und Misfallen, Billigen und Misbilligen ist von doppelter Art. Es entsteht bald aus der Vorstellung, daß eine gewisse Gesinnungs- oder Handlungsweise nüzlich oder zur Erreichung irgend eines Zweckes dienlich sey: bald entspringt es aus der Vorstellung der Gesinnungs- und Handlungsweise selbst, ohne daß wir an einen dadurch zu erreichenden Zweck gedenken dürfen. Das Wohlgefallen der ersteren Art nennen wir ein mittelbares, bedingtes, weil es nicht aus der Vorstellung der Handlungsweise selbst, sondern erst vermittelst der hinzukommenden Vorstellung von dem Nutzen oder der Tauglichkeit derselben zur Erreichung eines gewissen Zwecks entsteht. So habe ich an der Mäßigkeit und Enthaltsamkeit ein mittelbares Wohlgefallen, insofern ich sie als Mittel und Bedingung eines gesunden und starken Körpers betrachte. — Das Wohlgefallen der andern Art

führt den Nahmen eines unmittelbaren, unbedingten, weil es aus der bloßen Vorstellung einer Gesinnungs = und Handlungsart entspringt, ohne daß wir einen daraus entspringenden Vortheil oder einen dadurch zu erreichenden Zweck hinzudenken dürfen. Wer fühlt sich nicht genöthigt, eine aufrichtige, wohlwollende Denk= und Handlungsweise, bloß um ihrer selbst willen, zu billigen und gut zu heißen, auch in denen Fällen gut zu heißen, wo, statt des Nutzens, nichts als Nachtheil davon zu erwarten ist? — Daß wir eines solchen unmittelbaren Wohlgefallens und Misfallens an gewissen Gesinnungs-und Handlungsarten, ohne alle Hinsicht auf die vortheilhaften oder nachtheiligen Folgen derselben, empfänglich, ja durch unsere vernünftige Natur dazu genöthigt sind, das ist als eine Thatsache, ein Faktum unsers Bewußtseyns über jeden Zweifel erhaben.

Insofern uns eine Gesinnungs = und Handlungsweise unmittelbar oder um ihrer selbst willen gefällt, insofern legen wir derselben einen

unbedingten, absoluten, innern Werth bei: so wie im Gegentheil denen Gesinnungen und Handlungen, an welchen wir ein bloß mittelbares Wohlgefallen haben, oder die wir lediglich in Rücksicht auf ihre vortheilhaften Folgen billigen, nur ein bedingter oder äußerer Werth zukommt. — Eine und dieselbe Handlung kann äußern und innern Werth zugleich haben; insofern sie nehmlich auf der einen Seite als nüzlich, auf der andern als an sich gut und vortrefflich erscheint.

Hier fragt sich nun, welche Gesinnungen und Handlungen uns unmittelbar gefallen, und um welcher Beschaffenheiten willen wir sie unbedingt billigen oder ihnen einen innern absoluten Werth beilegen? — Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir einige kurze allgemeine Bemerkungen über die verschiedenen Antriebe des menschlichen Wollens und Handelns vorausschicken.

Der Grundtrieb nach Wohlseyn ist der menschlichen Natur wesentlich; und jede

Empfindung, die demselben angemessen ist, heißt angenehm, die ihm widerspricht, unangenehm. Dieser allgemeine Grundtrieb nach Wohlseyn oder dem Genusse des Angenehmen, theilt sich in so viele besondere Neigungen und Triebe, als es Arten des Angenehmen giebt, deren wir uns empfänglich fühlen. Wir haben demnach, außer den Trieben nach den angenehmen Sensationen der äußern Sinnlichkeit, des Gefühls, Geschmacks, Geruchs u. s. w. auch Triebe nach Vergnügungen der innern Sinnlichkeit, der Einbildungskraft, des Witzes, der Sympathie, des ästhetischen Geschmacks; einen Trieb nach Erweiterung der Kenntnisse; nach einer mäßigen Beschäftigung der Kräfte des Geistes und des Körpers überhaupt u. s. w. — Da die Empfänglichkeit für angenehme und unangenehme Eindrücke überhaupt, sie seyen körperlicher oder geistiger Art, Sinnlichkeit in der weiteren Bedeutung genannt wird; so gehören alle diese Triebe, in die sich jener allgemeine Grundtrieb theilt — so sehr sie auch in Anse-

hung ihrer Stärke, ihrer Aeußerungsweise, ihrer Objekte und deren Natur verschieden seyn mögen, der Sinnlichkeit zu. — Alle Gattungen des Vergnügens oder der Befriedigung unserer Triebe fassen wir zusammen in der Idee der Glückseligkeit, als der möglich größten Summe, Stärke und Dauer des Angenehmen oder des Genusses im menschlichen Leben: und eben so begreifen wir auch die Summe aller Triebe nach Wohlseyn und Vergnügen unter der Idee des Glückseligkeitstriebes, sonst Selbstliebe genannt. — Hieraus ist denn klar, warum und in welchem Sinne wir allem, was sich auf Glückseligkeit bezieht, das Prädikat Sinnlich beilegen; warum wir z. B. einer Sache, insofern sie Glückseligkeit befördert, sinnlichen Werth zuschreiben. — Ehe ich weiter gehe, bemerke ich, daß durch Erziehung, Beispiele, Nachahmung, Gewöhnung u. d. gl. die menschlichen Triebe gar mannigfaltig modificirt, verstärckt, oft auch sehr verkehrt gerichtet werden: daher die vielen gemachten Bedürfnisse,

die oft sehr weit von der Natur abweichenden Triebe und Begierden, welche, wenn sie einmal eine gewisse Stärke erhalten haben, eben so gebieterisch, wie die natürlichen, ihre Befriedigung fordern. Die Gewohnheit ist eine andere Natur.

Ein bloß sinnliches Wesen oder ein Thier wird bei der Wahrnehmung eines Gegenstandes, der seinen Trieben Befriedigung verspricht, gleichsam mit physischer Gewalt zum Genusse, oder zu denen Handlungen, wodurch es sich Genuß verschaft, hingerissen. Dem Thiere sind hierin ähnlich ganz rohe, thierische Menschen oder kleine Kinder; desgleichen Menschen im Zustande sehr heftiger, sich der ganzen Seele bemächtigender Leidenschaften. Wer z. B. vor Zorn seines Verstandes nicht mächtig, oder wessen Vernunft durch Trunkenheit gleichsam gebunden ist, der sucht durch die augenblickliche Zerstörung seines Feindes, ohne alle Ueberlegung der Folgen,

sich das Vergnügen befriedigter Rache zu verschaffen. Aber der Mensch hat Anlagen, die ihn weit über das Thier erheben: und er bedarf nur einer geringen, durch Erfahrung und Unterricht erhaltenen Bildung, um einzusehen, daß er bey der so eben beschriebenen bloß thierischen Handlungsweise öfters die Zwecke seiner Triebe ganz oder doch zum Theile verfehlen würde. Er denkt daher nach über die Mittel, diese Zwecke seiner Triebe oder seiner Sinnlichkeit sicher und verständig zu erreichen, und entwirft sich zu dem Ende Regeln einer verständigen Handlungsweise. Der thierisch Rachsüchtige z. B. folgt dem ersten Eindrucke im blindesten Affekte: der verständige Mensch aber denkt erst über die Art und Weise nach, wie er seine Rache auf die für ihn selbst gefahrloseste und zugleich zuverlässigste Art befriedigen möge. — Doch der Mensch begnügt sich nicht, bloß verständig zu handeln, oder die dienlichsten Mittel zu einzelnen Zwecken richtig zu wählen und zu gebrauchen: er ist auch

ein vernünftiges Wesen; und als ein sol-
ches stellt er eine Vergleichung zwischen den
verschiedenen Arten des Genusses an, deren er
durch die Gefühle und Triebe seiner Natur
empfänglich und bedürftig ist und zieht diejeni-
gen Genußarten vor, die entweder von edlerer
Art oder von längerer Dauer sind als andere.
Er entwirft sich gewisse Maximen und Lebens-
regeln, durch deren Befolgung er Einheit und
Harmonie in seine Triebe und Zwecke zu brin-
gen und das in seinen Umständen größtmögliche
Maaß von Genuß und Glückseligkeit, sowohl
in Absicht der Stärke und Intension, als der
Dauer, zu genießen hofft. Er macht es sich
z. B. zum Gesetze, einem edlern, zwar inten-
siv schwächen, aber länger dauernden Vergnügen
den Vorzug vor einem stärkern aber kürzer wäh-
renden Vergnügen zu geben; einen gegenwärti-
gen oder nahen Genuß, der aber von unedlerer
Art ist, oder Schmerz und Verlust droht, um
eines entferntern edlern und reinern Vergnügens
willen zu entbehren; einen geringern Verlust an

Glückseligkeit zu übernehmen, um auf einer andern Seite desto mehr zu gewinnen, und ein kleineres Uebel geduldig zu leiden um einem größern zu entgehen. Kurz, er richtet sein ganzes Thun und Lassen so ein, daß, so viel an ihm ist, des Vergnügens so viel — und des Misvergnügens so wenig als möglich in der Totalität seines Lebens seyn möge. — Da alle diese Maximen der Klugheit auf Erfahrung gegründet sind (denn woher anders, als aus eigener und fremder Erfahrung kennen wir die verschiedenen Arten des Genusses, nebst den Mitteln, dazu zu gelangen?); so heißt die Vernunft, insofern sie darauf ausgeht, dem Glückseligkeitstriebe das größtmögliche Maaß der Befriedigung zu verschaffen, empirisch-praktische Vernunft. Diese kennt keine höhere Zwecke, als die der Sinnlichkeit, und findet nur die Denk- und Handlungsarten ihres Beifalls würdig, die ihr als Mittel und Bedingungen der Glückseligkeit, d. h. als nüzlich erscheinen. Nicht um ihrer selbst willen also ge-

nehmigt und billigt sie diese oder jene Art des menschlichen Wollens und Thuns, sondern nur insofern Wohlseyn und Vergnügen dadurch verschafft oder erhöht wird. Alles Billigen und Gutheißen der empirisch-praktischen Vernunft ist demnach ein mittelbares, bedingtes; und aller Werth, den sie den Dingen beilegt, ein bedingter, äußerer, sinnlicher Werth.

Wäre der Glückseligkeitstrieb das einzige Wollens- und Handelnsprincip in der menschlichen Natur, und der empirisch-praktische Gebrauch der einzige, der sich von der Vernunft machen ließe; so würde gar kein unmittelbares Wohlgefallen an menschlichen Gesinnungs- und Handlungsweisen, kein unbedingtes Billigen und Misbilligen derselben möglich seyn. Wir würden zwar alles, was uns selbst und unsern Mitmenschen, an deren Wohlseyn wir durch Sympathie Theil nehmen, Vergnügen und Vortheil bringt, für gut und wünschenswerth halten: wir würden selbst die Anlagen und Kräfte der menschlichen Natur, durch die wir der Glückse-

ligkeit empfänglich sind, nebst allen denen Geschicklichkeiten, Fertigkeiten und Künsten, durch welche die Freuden des Lebens vermehrt werden, zu schätzen wissen. Aber eines Gedankens von unbedingter Güte und Vortrefflichkeit menschlicher Entschließungen und Handlungen und eines unmittelbaren Wohlgefallens an denselben würden wir gar nicht fähig seyn. Da wir uns aber gleichwohl durch unsere Natur genöthigt fühlen, an gewissen Arten des menschlichen Wollens, Thuns und Lassens ein unmittelbares, ganz unbedingtes, von jeder Rücksicht auf ihre Nüzlichkeit unabhängiges Wohlgefallen zu finden; oder sie lediglich um ihrer selbst willen gut zu heißen; so ist offenbar, daß sich außer dem Glückseligkeitstriebe und der empirisch-praktischen Vernunft, noch ein höheres, übersinnliches Princip der Beurtheilung und Werthbestimmung des menschlichen Thuns und Lassens in uns finden müsse.

Die Vernunft besizt nehmlich, außer ihrem empirisch-praktischen Vermögen, auch ein rein-

praktisches Vermögen, durch welches sie den Werth und Unwerth des menschlichen Wollens und Handelns ganz aus sich selbst bestimmt, sobald sie sich dasselbe nur von einer gewissen Seite (nehmlich seiner Form nach, wie weiter unten wird gezeigt werden) vorstellt. Es ist der Natur des Menschen, als eines vernünftig-sittlichen Wesens, eben so angemessen, Gerechtigkeit, Wahrheitsliebe u. d. gl. um ihrer selbst willen zu billigen und ein unmittelbares Wohlgefallen daran zu haben, als es seiner sinnlichen Natur angemessen ist, das, was Annehmlichkeit und Vergnügen hoffen läßt, zu wählen, und dessen Gegentheil zu verabscheuen. — Warum die Vernunft, insofern sie sich auf diese Art äußert, den Nahmen der rein-praktischen führe, ist aus dem Gesagten leicht einzusehen. Denn daß ich an gewissen Handlungsarten ein mittelbares Wohlgefallen finde, davon liegt der Grund in der Natur der Sinnlichkeit, und in dem Verhältnisse der Angemessenheit, worin ich diese Handlungsarten zu den Trieben und

Zwecken der Sinnlichkeit erblicke: und da diese Angemessenheit zur Sinnlichkeit aus Erfahrung erkannt wird; so heißt die Vernunft, insofern sie diese beurtheilt, die empirisch-praktische. Aber daß ich mich genöthigt fühle, diese Handlungsart unbedingt zu billigen, jene zu misbilligen, das kann bloß daher rühren, weil ursprünglich in meiner vernünftigen Natur eine Regel der Beurtheilung und Werthbestimmung für alles menschliche Thun und Lassen liegt: und sobald ich nun erkenne, daß eine Handlung dieser Regel angemessen sey; so erfolgt jene unbedingte Billigung gerade so von selbst und ohne alle vermittelnde Vorstellung ihrer Nüzlichkeit, wie ich nicht umhin kann, einer Handlung einen mittelbaren, bedingten Werth beizulegen, sobald ich einsehe, daß sie dem natürlichen Triebe nach Glückseligkeit entspreche.

Jenes rein-vernünftige, unmittelbare Wohlgefallen an gewissen Gesinnungen, Entschließungen oder Handlungen vernünftiger Wesen, heißt Achtung; jedes bedingte oder mittelbare Wohl-

gefallen aber Schätzung. Das Gegentheil der Achtung ist Verachtung. Diese besteht in dem unbedingten Misbilligen gewisser Gesinnungen, Entschließungen und Handlungen und in dem unmittelbaren Misfallen an denselben. Sie ist nicht einerlei mit Nichtachtung. Ein Thier, so sehr wir es auch wegen seiner Nüzlichkeit schätzen, achten wir doch nicht: aber wir verachten es eben so wenig, wenn wir bemerken, daß es bloß von seinen Instinkten und sinnlichen Begierden getrieben wird; denn vermöge seiner vernunftlosen Natur ist es keiner andern Art zu handeln fähig. Aber einen Menschen, der wie ein Thier lebt und handelt, verachten wir, weil er anders handeln könnte und sollte und sich selbst unter seine Bestimmung erniedrigt. — Die Anlage für das Gefühl der Achtung gegen die von der Vernunft um ihrer selbst willen gebilligten Gesinnungs- und Handlungsweisen und selbst gegen die menschliche Natur, insofern sie Fähigkeit zu diesen besizt, ist wesentlicher Charakter unserer Gattung, der

sich selbst durch Lasterhaftigkeit nie ganz vertil=gen läßt. Auch der sittenloseste Mensch wird sich schwerlich enthalten können, der Tugend seiner Nebenmenschen, ungeachtet sie ihm viel=leicht in Erreichung seiner sträflichen Absichten hinderlich ist, seine Achtung zu zollen. Und ist nicht die Mühe, die sich der Böse giebt, gut zu scheinen, — sollte er auch von dieser Ver=stellung nicht den geringsten Vortheil zu hoffen haben — ein unverwerflicher Beweis für die Wahrheit des Satzes, daß die unbedingte Werth=bestimmung gewisser Handlungsweisen und die unmittelbare Achtung gegen dieselben der ver=nünftigen Natur ursprünglich eigen sey?

Vielleicht dient folgende Bemerkung dazu, den großen Unterschied zwischen dem, was ge=schäzt, und dem, was geachtet zu werden ver=dient, in ein noch helleres Licht zu setzen. Je=des Vergnügen und jedes Mittel des Vergnü=gens, überhaupt alles, was sich auf menschliche Glückseligkeit bezieht, kann um einen gewissen Preis feil werden: denn die Vernunft hat nichts

dagegen, daß man eine Genußart für eine andere hingebe; sie überläße gern jedem Menschen die Wahl unter mehreren Gattungen des Vergnügens. Wer um der Gaumlust willen auf ein intellektuelles oder ästhetisches Vergnügen Verzicht thäte, der würde zwar hierdurch eine rohe Sinnesart verrathen, aber Vorwürfe würde er deshalb nicht verdienen, insofern man ihn bloß als ein des sinnlichen Genusses bedürftiges Wesen betrachtete. Wenn wir etwas, das als Bestandtheil oder als Mittel der Glückseligkeit geschäzt wird, um irgend einen Preis, sey es Geld, oder etwas, das gleich dem Gelde Genuß verschafft, aufgeben; so sind beide — dieser Preis und das, was für denselben hingegeben wird, insofern gleichartige Dinge, als beider Werth auf dem Verhältnisse beruht, worin sie zu dem Glückseligkeitstriebe stehen. Es findet daher auch zwischen beiden eine Vergleichung Statt: und man kann wohl sagen, daß das Meiste, was der Mensch schäzt, ihm feil gemacht werden kann, indem man ihm etwas da-

für bietet, das in seinen Augen noch mehr werth ist, weil es ihm mehr zu seiner Glückseligkeit beizutragen scheint. Ganz anders verhält es sich mit allem, was uns unmittelbar um sein selbst willen wohlgefällt, oder was einen unbedingten Werth in unsern Augen hat. Denn Objekte dieser Art können mit nichts, das uns wegen seines Verhältnisses zu unserer Glückseligkeit wohlgefällt, verglichen werden, weil diese beiden Gattungen von Gegenständen von ganz heterogener Natur und Beschaffenheit sind. Es wäre daher durchaus unvernünftig, wenn man etwas an sich achtungswürdiges um irgend einen Preis anschlagen wollte. Aller Welt Schätze vermögen nicht, den Werth eines guten Willens oder auch einer einzigen guten Entschließung aufzuwiegen. Demzufolge erklärt auch Kant die Achtung „durch Anerkennung eines Werthes, der keinen Preis hat, kein Aequivalent, wogegen das Objekt ausgetauscht werden konnte."

So viel wird genug seyn zur Aufklärung des sehr wichtigen Unterschiedes zwischen dem

äußern und dem innern Werthe der Dinge, zwischen dem was geschäzt und dem, was geachtet zu werden verdient.

II.

Von dem Moralgesetze. — Nothwendigkeit, Allgemeinheit und Uneigennützigkeit desselben.

Wir haben gesehen, daß die Vernunft praktisch ist, d. h. daß ursprünglich in ihr eine Regel liegt, nach der sie ganz aus sich selbst, ohne Rücksicht auf die Zwecke der Sinnlichkeit, den Werth oder Unwerth menschlicher Gesinnungen, Entschließungen und Handlungen bestimmt. Diese Regel der Beurtheilung ist für mich, so wie für jedes andere Vernunftwesen, zugleich Gesez des Wollens und Handelns. Denn wie sollte ich urtheilen können, daß so zu handeln an sich gut und achtungswerth sey, ohne mich zu derselben Handlungsweise verbunden zu fühlen, oder ohne mir in meinem Innern bewußt zu seyn,

daß auch ich so handeln solle? — Da das rein-praktische Vermögen eines Vernunftwesens seine moralische Natur (Moralität) genannt wird; so heißt auch jenes ursprüngliche Gesez des Thuns und Lassens das moralische oder sittliche Gesez. Die Vernunft, als rein-praktisches Vermögen, giebt sich demnach selbst ihr Gesez aus eigener Macht und Autorität, ohne von der Sinnlichkeit in diesem Geschäfte bestimmt zu seyn (hierin besteht die Autonomie der Vernunft): und was sie auf diese Weise billigt und gebietet, ist sittlich gut, das Gegentheil sittlich böse.

Ein moralisches Gesez ist sehr wesentlich von einem Naturgesetze verschieden. Dieses ist eine Regel, welche die Naturnothwendigkeit einer Erscheinung ausdrückt, oder die nicht nur aussagt, was gewöhnlich geschieht, sondern was nach physischen Gründen, die von der theoretischen Vernunft eingesehen und beurtheilt werden, nothwendig geschehen muß. Daß z. B. das Feuer das von ihm ergriffene Holz in Asche

verwandelt, geschieht nach einem Naturgesetze, das immer befolgt wird, wofern nicht ein überwiegendes physisches Hindernis (z. B. Eingießen des Wassers) gleichfalls nach einem Naturgesez, dieses Verbrennen unmöglich macht. Ein moralisches Gesez hingegen ist eine Regel oder Vorschrift, welche die praktische, nicht physische Nothwendigkeit einer Handlung ausdrückt, oder aussagt, was geschehen solle, gesezt auch, es geschehe nie wirklich. Daß ich mein Versprechen halte, muß nicht geschehen; es ist nicht physisch nothwendig: denn es hängt ja von meiner Willkühr ab, ob ich es thun wolle oder nicht. Aber ob ich die Erfüllung meiner Zusage billigen, gutheißen, und das Gegentheil misbilligen wolle, das hängt nicht von meiner Willkühr ab, sondern ich fühle mich durch die Natur meiner praktischen Vernunft dazu genöthigt. In diesem Sinne kommt dem Moralgesetze Nothwendigkeit zu. — Die Sache wird durch folgende Ansicht noch deutlicher. Der Wille ist das Vermögen, dem der Ausspruch der

moralischen Vernunft zur Vorschrift und zum Gesetze dient. Er kann seiner Natur nach nicht physisch genöthigt (gezwungen), sondern nur durch bie Vorstellung, daß das, wozu man ihn bewegen will, gut sey, afficirt oder angetrieben werden, wobei es aber immer noch zweifelhaft bleibt, ob er sich wirklich darnach bestimmen werde oder nicht. Folglich bringt es das Verhältnis, worin die gesezgebende Vernunft zu dem Willen steht, nicht nothwendig mit sich, daß auch die Entschließung des leztern und die daraus erfolgenden Handlungen dem Gesetze wirklich angemessen seyen. Aber daß die Vernunft diese Gesetze gebe, diese Aussprüche über die absolute, unbedingte Güte und Verwerflichkeit menschlicher Entschließungen und Handlungen thue, das ist eben so in dem innern Wesen der praktischen Vernunft gegründet, als es der theoretischen Vernunft wesentlich ist, zu urtheilen, daß alles seine Ursache habe; daß jedes Veränderliche etwas Beharrliches, eine Substanz, voraus sezc u. dgl. m.

Da ich nicht anders denken kann, als daß die Vernunft aller vernünftigen Wesen in der Hauptsache ebendieselben sey; so muß ich auch annehmen, daß jedes Vernunftwesen sich dasselbe Sittengesetz gebe, das ich mir geben muß; oder mit andern Worten: daß das Gesez meiner reinpraktischen Vernunft für alle Vernunftwesen dieselbe Gültigkeit habe, die es für mich hat. Was denen Vernunftwesen, die etwa andere Weltkörper bewohnen, angenehm oder unangenehm sey, das weiß ich nicht: wenigstens ist es nicht nothwendig, daß es mit dem, was mich belustigt, völlig einerley sey; denn es läßt sich wohl denken, daß sie, wegen ihres von meinen sinnlichen Anlagen vielleicht ganz verschiedenen Empfindungsvermögens, anderer Arten des Vergnügens und des Schmerzes empfänglich seyen, als ich. Daß ihnen aber ihre Vernunft andere Gesetze gebe, als mir die meinige giebt, das ist undenckbar, weil ich, wie schon bemerkt worden, voraussetzen muß, daß meine Vernunft der ihrigen im Wesentlichen gleich sey. Wir haben

daher allen Grund, anzunehmen, daß das Moralgesez allgemein gültig für alle vernünftige Wesen sey.

Sehr einleuchtend wird nun der Unterschied seyn zwischen einer Regel der Geschicklichkeit (z. B. das Fieber oder die Gicht zu heilen), einem Rathe der Klugheit (z. B. sey vorsichtig im Umgang mit Andern, damit du dir allen unnöthigen Verdruß erspareſt), und einem Gebote der Sittlichkeit (z. B. gieb und laß einem jeden was ihm gehört). Die beiden erstern sind bedingt, weil sie einen gewissen äußern Zweck voraus setzen: das Lezte ist unbedingt; denn es sezt außer der moralischen Natur des Menschen weiter gar nichts voraus.

Eine Folge aus diesem allem ist auch die, daß die moralisch-praktische Vernunft in ihrer Gesezgebung ganz uneigennützig zu Werke geht. Denn Eigennützigkeit ist Rücksicht auf eigenen Vortheil, wahre oder eingebildete Glückseligkeit. Wenn die empirisch-praktische Ver-

nunft Maximen der Glückseligkeit entwirft, oder den Werth der Dinge nach ihrer Angemessenheit zur Glückseligkeit bestimmt; so verfährt sie offenbar eigennützig. Wäre nun auch die moralische Werthbestimmung der Gesinnungen und Handlungen eigennützig; so müßte auch bei ihr auf Nutzen und Vergnügen Rücksicht genommen werden, welches theils dem Begriffe der Moralität, theils dem Gefühle eines jeden widerspricht: denn wer ist sich nicht innigst bewußt, daß das, was seine Vernunft einmal für recht und gut erkannt hat, auch dann noch dafür gehalten und als solches ausgeübt werden müsse, wenn der Verlust der schäzbarsten Güter des Lebens, oder die Erduldung des bittersten Elendes die gewisse Folge davon ist? — Man kann übrigens den Saz: „Jede moralische Vorschrift ist uneigennützig" auch umkehren, und sagen: „Jede uneigennützige Vorschrift ist durch die moralische Vernunft gegeben." Denn wenn der Grund, warum etwas geschehen soll, nicht in den Trieben und Zwecken der Sinnlichkeit zu

suchen ist; wo kann er denn anders liegen, als in der wesentlichen Einrichtung der Vernunft selbst?

Nach diesen Untersuchungen über den Grund und Ursprung des Moralgesetzes wollen wir nun zur näheren Erwägung der eigentlichen Natur desselben fortgehen.

III.

Nähere Untersuchung über die Natur des Moralgesetzes.

Die unmittelbare und unbedingte Achtung gegen gewisse Gesinnungs- und Handlungsweisen, als ein unbestreitbares Faktum unsers eigenen Bewußtseyns, überzeugt uns, daß die Vernunft ein rein-praktisches Vermögen besitze oder daß sie für sich selbst gesetzgebend sey. Nun entsteht aber die Frage: um welcher Beschaffenheiten willen die Vernunft gewisse Handlungsarten schlechthin billige, selbige für sittlich-gut erkläre und uns dazu verpflichte? Wollte

man sagen: „die Vernunft billigt diejenigen Handlungsweisen, die ihr entsprechen, sie gebietet vernunftmäßig zu handeln"; so würde nun die Frage seyn: „Was ist denn der Vernunft angemessen und was ist ihr zuwider? Woran erkenne ich das Vernunftmäßige?" Auf diese unabweisliche Frage müssen wir eine befriedigende Antwort suchen.

Die höchste und allgemeinste Vorschrift der Klugheits- und Glückseligkeitslehre, aus der alle übrigen herzuleiten sind, heißt: „Handle immer so, daß du in deinem ganzen Daseyn das möglich größte Maaß von Glückseligkeit erhalten mögest: und — weil dein eigenes Wohl und Wehe von der Glückseligkeit und Unglückseligkeit deiner Mitmenschen auf mehrerley Art abhängig ist; so setze deinen selbstsüchtigen Neigungen und Trieben durch Vernunft solche Gränzen, daß du durch jene nie gehindert werdest, fremdes Wohlseyn in dem Grade zu befördern, daß daraus für dich selbst das möglich größte Maaß wahrer und dauerhafter Glückseligkeit

auf deine ganze Lebenszeit entspringen möge."
Jede diesem Gesetze angemessene Handlung wird von der Vernunft gut geheißen und gebilligt, aber nicht um ihrer (der Handlung) selbst willen, sondern wegen ihrer Tauglichkeit zur Erreichung des Zwecks der Sinnlichkeit, nehmlich des größtmöglichen Maaßes von Glückseligkeit.

Man nennt die durch eine Handlung beabsichtigten angenehmen und nüzlichen Folgen die Materie derselben, im Gegensatze mit ihrer Form, oder der Art und Weise, wie diese Materie behandelt, d. h. wie das Nüzliche und Angenehme gesucht wird. Wenn nun der Grund von der unbedingten Achtungswürdigkeit oder der sittlichen Güte einer Handlung nicht in der Materie derselber liegt (wie zur Genüge ist gezeigt worden); so kann er sich nirgends anders als in ihrer Form finden. Zur Erläuterung und zum Beweise dieses Satzes wird Folgendes dienen.

Die Vernunft ist, wie an andern Orten dieses Werks gezeigt worden, das Vermögen,

Einheit, Harmonie, Ordnung, Zusammenhang in die menschlichen Erkenntnisse zu bringen, aus einer Wahrheit andere herzuleiten oder zu schliessen, zu jedem Bedingten die Bedingung zu suchen, um, so viel möglich, die Summe aller menschlichen Erkenntnisse zu einem Ganzen zu verbinden. Das Vernunftvermögen bedarf aber einen Stoff, eine Materie, um in Wirksamkeit gesezt zu werden und sich durch Wirksamkeit auszubilden. Dieser Stoff findet sich in den durch Sinnlichkeit und Verstand gebildeten Vorstellungen. An diesen übt die Vernunft auf eine doppelte Weise ihre Thätigkeit: erstlich, indem sie über Grund, Zusammenhang und Zweck der Dinge nachdenkt (theoretischer Vernunftgebrauch); zweitens, indem sie den Neigungen und Trieben der menschlichen Natur nachforscht, die Zwecke der Sinnlichkeit ordnet, sie einander gehörig subordinirt, sich richtige Begriffe von Glückseligkeit bildet, und dann beobachtet, welche Gegenstände mit denselben im Verhältnis der Uebereinstimmung und welche in dem des Wider-

spruchs stehen; indem sie endlich aus diesem allem Maximen der Klugheit zieht, durch deren Befolgung sie das größtmögliche Maaß der Glückseligkeit zu erlangen hofft; (empirisch-praktischer Vernunftgebrauch). So weit ist es immer noch die Materie, das Angenehme (als Zweck der Sinnlichkeit), was die Vernunft beabsichtigt: daß sie, bei dem Mangel sicher zum Ziele leitender Instinkte, Einheit, Harmonie und Regelmäßigkeit in diese Materie oder diese Gegenstände des sinnlichen Begehrungsvermögens zu bringen sucht, geschieht bloß um ihre Absichten desto zuverlässiger und vollständiger zu erreichen. Bei dieser empirisch-praktischen Funktion steht demnach die Vernunft im Dienste der Sinnlichkeit: denn giebt nicht diese die Zwecke an, zu deren Erreichung die Vernunft Mittel ausfindig macht und Vorschriften ertheilt? Jedoch die Bestimmung der Vernunft geht noch viel weiter. Sie soll sich nicht bloß Zwecke aufgeben lassen (von dem sinnlichen Begehrungsvermögen), sondern sie soll sich selbst einen

Zweck setzen und diesen ohne Unterlaß und Unterbrechung verfolgen. Dieser höchste Zweck der Vernunft ist nichts anders, als die Vernunftmäßigkeit alles Wollens und Handelns selbst, oder die Realisirung ihrer eigenen Form (der Einheit und Harmonie) in allen Maximen und Handlungsarten. Diesem höchsten Vernunftzweck sollen alle sinnliche Zwecke, nebst dem gesammten Streben nach Erreichung derselben stets untergeordnet seyn: und die Vernunft (als reines praktisches Vermögen) kann die Zwecke der Sinnlichkeit und die Glückseligkeitsmaximen nur unter der Bedingung billigen, wenn sie die Form derselben (durchgängige Uebereinstimmung) an sich haben.

Wenn also die empirisch-praktische Vernunft sich begnügt, den menschlichen Neigungen, Begierden und Bestrebungen insofern ihre Form (Einheit und Regelmäßigkeit) zu ertheilen, daß nicht nur jede derselben mit dem Gesammtzwecke (der Glückseligkeit) sondern auch alle untereinander selbst dergestalt übereinstimmen, daß keine

die andere aufhebt; so unterwirft die rein = oder moralisch = praktische Vernunft alles Streben nach Glückseligkeit ihrer Form in einem noch weit höhern Sinne: sie fordert nehmlich, — nicht etwa nur, daß alles mein Thun und Lassen zur Erreichung eines mir aufgegebenen Zwecks (der Glückseligkeit) übereinstimme, sondern — daß unter den mein Wollen und Thun bestimmenden Maximen der Glückseligkeit keine sey, von der ich nicht urtheile, daß sie immer von allen Menschen befolgt werden könne, ohne mit sich selbst in Streit zu gerathen oder der wesentlichen Bestimmung der menschlichen Natur Abbruch zu thun. Dies ist die höchste Einheit und Harmonie im menschlichen Wollen und Handeln, die sich nur denken läßt: dies das oberste Gesez, dem alles, was Regel und Vorschrift (der Geschicklichkeit und der Klugheit) heißt, untergeordnet seyn und bleiben muß, wenn es den Beifall der Vernunft erhalten soll. — Lediglich von dieser Form der höchsten Vernunfteinheit hängt der unbedingte sittliche Werth einer Ma-

xime und der durch sie bestimmten Handlungen ab, nicht von ihrer Materie, oder dem, was durch sie in der Welt beabsichtigt wird. Ich füge zur Erläuterung ein Beispiel hinzu. Es nimmt sich Einer vor, Reichthümer zusammen zu häufen, und macht sichs daher zur Maxime, jedes Mittel zu gebrauchen, wodurch etwas zu gewinnen ist, zu betriegen, zu_stehlen, falsch zu spielen, doch so, daß es niemand merke, damit er keine Unannehmlichkeiten davon befürchten dürfe. In dem Betragen dieses Menschen stimmt alles mit dem vorgesezten Zwecke, der Bereicherung, vollkommen überein: und es findet sich daher in demselben die Form der Vernunft als eines empirisch-praktischen Vermögens; aber die kurz vorher erwähnte höhere Vernunftform mangelt demselben, weil die Vernunft es wiedersprechend und mit der allgemeinen Bestimmung der Menschheit unverträglich findet, daß alle Menschen betriegen, stehlen und s. w. Ein Anderer nimmt sich ebenfalls vor, sich, wo möglich, Vermögen zu erwerben, nicht

damit er seine Augen an dem Gelde weide oder dasselbe zur Befriedigung seiner Begierden verwende, sondern damit er theils die Seinigen desto besser versorgen, theils den Hülfsbedürftigen beistehen könne. Er ist zu dem Ende fleissig, sparsam u. s. w. In dem Betragen dieses Menschen harmonirt alles, nicht nur mit dem vorgesezten Zwecke (der Vermehrung des Vermögens), sondern auch mit der noch höhern Forderung der Vernunft, nichts zu wollen oder zu thun, was nicht, unbeschadet der menschlichen Bestimmung, von allen Menschen gethan werden kann. Folglich kommt einem solchen Verhalten Angemessenheit zu dem moralischen Gesetze, mithin unbedingter Werth zu.

Da die Vernunft, nach ihren wesentlichen Bestimmungen, bei allen Vernunftwesen dieselbe ist; so dient auch die oberste Vernunftform der Maximen, oder ihre Tauglichkeit als allgemeine Gesetze zu gelten, für alle Vernunftwesen, um das Sittlichgute daran zu erkennen. Wäre das, was mir das Urtheil von der Güte einer Hand-

lungsweise abnöthigt, nicht ihre Form (ihre Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetze für alle Vernunftwesen), sondern ihre Materie (die Befriedigung meiner Begierden, angenehme Empfindungen); so könnte ich schlechterdings nicht erwarten, daß jedermann über sittliche Gegenstände gleichförmig mit mir urtheilen würde. Denn wie groß ist nicht, in Ansehung der Materie des Wollens und Handelns (der Empfindungen, Neigungen, Begierden, der Begriffe von Glückseligkeit u. s. w.) der Unterschied unter den Menschen! Daher ist denn auch z. B. die Maxime: „Strebe mehr als nach allen andern Gütern nach der Ehre bei deinen Zeitgenossen und bei der Nachwelt; übernimm um ihrer willen jedes Ungemach, opfere ihr Ruhe, Bequemlichkeit, wenn es seyn muß, deine Gesundheit und selbst einen Theil deines Lebens auf",— allenfalls für den gültig, bey welchem der Ehrtrieb alle andere Triebe und Gefühle an Stärke überwiegt, keinesweges aber für den, der für Ruhe, Bequemlichkeit, Vergnügen mehr

Sinn als für Ehre und Nachruhm hat. Und wollte ich mein Urtheil über den sittlichen Werth der Maxime: „Verwende deine Kräfte zu einer gemeinnützigen Thätigkeit" — auf die Materie derselben (z. B. auf die daraus für mich selbst entspringenden Vortheile, das Vergnügen der unmittelbaren Theilnahme an dem von mir beförderten Menschenwohl u. s. w.) gründen; so möchte das wohl für mich gelten, aber nicht für jeden Andern, der keinen so starken Trieb des Wohlwollens hätte als ich, oder der in so vortheilhaften Umständen lebte, daß er nicht nöthig zu haben glaubte, sich um seines eigenen Wohlseyns willen Verdienste um Andere zu erwerben. Gründe ich aber mein Urtheil über den moralischen Werth der gedachten Maxime auf die Form derselben, vermöge welcher sie zu einem Gesetze für alle Vernunftwesen geschickt ist; so kann ich sicher annehmen, daß jeder Mensch mit mir einverstanden seyn werde. Denn wer, der seiner Vernunft nicht ganz beraubt ist, wird läugnen, daß eine gemeinnützige Thä-

tigkeit der Körper = und Geisteskräfte nicht nur von allen Menschen ausgeübt werden könne, sondern auch im höchsten Grade wünschenswerth sey? — Es erhellet übrigens hieraus von selbst, daß eine und dieselbe Handlungsweise sowohl aus materiellen als aus formellen Gründen gebilligt werden könne; je nachdem ich sie entweder als ein Beförderungsmittel der Glückseligkeit, oder als übereinstimmend mit der allgemeinen Vernunft betrachte.

Der oberste Grundsatz der rein = praktischen Vernunft oder das Grundgesetz der Moralität läßt sich demnach am schicklichsten auf folgende Art ausdrücken: „Bestimme dich in allem deinem Wollen und Nichtwollen, Thun und Lassen nur nach solchen Lebensregeln oder Maximen, die nach dem Urtheile deiner Vernunft zu Gesetzen für alle vernünftige Wesen tauglich sind:" oder — „Wolle und handle nie anders als so, daß du wollen könnest, die deinem Wollen und Handeln zum Grunde

liegende Maxime solle ein allgemeines Gesez, sowohl für dich, als für alle andere vernünftige Wesen werden." — Diese Beurtheilungsweise ist selbst dem gemeinen Menschenverstande, der nicht gewohnt ist, nach den lezten Gründen der Dinge zu fragen, sehr geläufig: auch er erkennt die Tauglichkeit einer Handlungsweise, als allgemeines Gesetz befolgt zu werden, für den untrüglichen Charakter ihrer Güte; und statt aller Gründe, warum eine gewisse Art zu handeln für böse und verwerflich zu halten sey, pflegt er bloß das anzugeben, daß so etwas doch unmöglich allgemein werden könne und dürfe. Wie, wenn jedermann so handeln wollte wie du? was würde jeder Vernünftige, was du selbst dazu sagen? Würdest du wohl in einer Welt leben wollen, worin das allgemeine Sitte wäre? Wenn du aber nicht wollen kannst, daß alle Menschen so handeln; so darfst du es auch nicht: denn alle Menschen sind in Ansehung dessen, was vor Gott und Gewissen recht, erlaubt, pflichtmäßig

ist, einander gleich." — So sehr wird der gedachte Grundsaz durch das allgemeine Bewußtseyn als der einzig ächte und wahre bestätigt.

IV.

Fortsetzung. — Bestimmtere Regeln der sittlichen Beurtheilung.

Nachdem nun erwiesen ist, daß die Vernunft nur das an sich billigen oder für sittlich-gut erkennen kann, was nach dem Ausspruche der Vernunft Aller zu einem allgemeinen Gesetze taugt; so ist jezt die große Frage zu beantworten: „Wie muß denn eine Maxime beschaffen seyn, wenn sie zu einem Gesetze für jedermann taugen soll?" — Ich antworte hierauf:

Erstlich: eine Maxime oder eine gewisse Art zu wollen und zu handeln, welche die Vernunft für tauglich zu einem allgemein geltenden Gesetze soll halten können, darf sich nicht selbst widersprechen, sich nicht selbst aufheben, sobald

sie als allgemeingeltende Vorschrift des Wollens und Handelns gedacht wird. Denn wie sollte die Vernunft, deren Wesen darin besteht, daß sie Einheit und Uebereinstimmung in die menschlichen Erkenntnisse zu bringen bemüht ist, das Widersprechende, das mit ihr und mit sich selbst Streitende billigen können? Gesezt also, ich wüßte noch nicht, ob Rauben und Stehlen recht oder unrecht sey: so dürfte ich nur folgende Frage bey mir selbst aufwerfen: „Wie, wenn alle Menschen es für erlaubt hielten, oder es sich gar zum Gesetze machten, zu rauben und zu stehlen, d. h. fremdes Eigenthum heimlich oder öffentlich, durch List oder Gewalt an sich zu reißen, um das ihrige zu vermehren, was würde hiervon die Folge seyn!" Ich werde bald gewahr, daß es dann gar kein Eigenthum mehr geben würde. Denn wie könnte ich das Geld, die Kleider, die Bücher, in deren Besitz ich jezt bin, mein Eigenthum nennen, wenn ein jeder, der etwa stärker ist als ich, befugt wäre, sie mir zu nehmen, so-

bald er Lust dazu bekäme? Da also in dem oben gesezten Falle gar kein Eigenthum unter den Menschen Statt haben würde; so würde die Maxime: „Ich will mein Eigenthum durch gestohlenes fremdes Eigenthum vermehren", sobald man sie zu dem allgemeinen Satze erheben wollte: „Jedermann soll oder darf wenigstens sein Eigenthum mit fremdem gestohlenem Eigenthum vermehren", sich selbst widersprechen, sich selbst aufheben. Denn wenn es überhaupt gar kein Eigenthum unter den Menschen gäbe; so könnte ich auch nichts für mein Eigenthum halten, folglich auch nicht mein Eigenthum vermehren. Unmöglich kann aber ein vernünftiger Mensch wollen, daß etwas sich selbst Widersprechendes als allgemeine Regel gelte. — Oder, wenn du etwa zweifelst, ob du dir wohl erlauben dürfest, um deines gegenwärtigen Vortheils willen, einen Vertrag zu schließen, jedoch mit dem geheimen Vorbehalte, ihn von deiner Seite nicht zu halten; so frage dich nur selbst, ob der Saz: „Man darf um seines Vortheils

willen einen Vertrag machen, ob man gleich nicht im Sinne hat, ihn zu halten, oder man darf ihn wenigstens in der Folge bei veränderten Umständen oder Einsichten einseitig brechen" — zu einem allgemeingeltenden Gesetze tauge. Du wirst bald gewahr werden, daß es gar keine Verträge mehr unter den Menschen geben würde, wenn es allgemein angenommen und bekannt wäre, daß ein jeder sein einmal gegebenes Versprechen, sobald es ihm beliebte, brechen dürfte; und daß es mithin auch nicht möglich seyn würde, sich durch bloß zum Scheine geschlossene Verträge Vortheile zu verschaffen. Denn wer würde wohl noch Lust haben, sich auf Verträge und gegenseitige Versprechungen einzulassen, wenn er befürchten müßte, daß alles, was ein Anderer ihm zusage, vielleicht sein Ernst nicht sey, oder, sobald es ihm gut dünke, von ihm wieder dürfe zurück genommen werden, ohne daß man befugt sey, ihn zur Erfüllung seines Versprechens zu nöthigen? Dem zufolge enthält der Saz: „Jedermann darf Verträge

machen, ohne sie zu halten" — etwas Widersinniges: er sezt voraus, daß es Verträge unter den Menschen gebe und in Zukunft geben werde: und gleichwohl sagt er etwas in Absicht der Verträge aus, wodurch sie gänzlich aus der menschlichen Gesellschaft würden weggeschafft und verbannt werden. Er widerspricht sich also selbst und kann daher schlechterdings nicht von der Vernunft genehmigt werden.

Zweitens: eine Gesinnungs- und Handlungsmaxime, von der ich soll urtheilen können, daß sie zu einem allgemeingeltenden Gesetze tauge, muß auch so beschaffen seyn, daß ich nicht um meiner eigenen Glückseligkeit willen und überhaupt nicht wegen eines wesentlichen Zwecks meiner Natur Anstand nehmen dürfe, die allgemeine Befolgung derselben zu billigen und gutzuheißen. Eine Behandlung, in Absicht, welcher ich nicht vernünftiger Weise wollen kann, daß sie mir von Andern widerfahre, darf ich mir auch gegen sie nicht erlauben. Wollte ich mich für berechtigt halten, Andern an ihrem

Vermögen, an ihrer Ehre, an ihrem Leib und Leben Schaden zuzufügen, mich wegen einer wirklichen oder bloß vermeinten Beleidigung, mit Vorbeigehung der weltlichen Obrigkeit, eigenmächtig zu rächen; so würde ich hierdurch auch allen andern Menschen ein gleiches Recht gegen mich zugestehen. Denn warum sollten meine Mitmenschen nicht zu eben dem befugt seyn, wozu ich berechtigt bin? Ich würde es also billigen müssen, daß Andere auch mich betrögen, verläumdeten, beschädigten. So gewiß es nun aber ist, daß ich bei gesunder Vernunft so etwas nicht billigen kann, weil dies einem wesentlichen Triebe meiner Natur (dem Glückseligkeitstriebe) zuwider seyn würde; so gewiß darf ich mir ein solches Verhalten auch gegen keinen meiner Mitmenschen erlauben. Und darf ich wohl hartherzig und lieblos gegen Nothleidende und Dürftige seyn? Wie würde es mir gefallen, wenn andere mir in gleichen bedrängten Umständen ihre Unterstützung und ihren thätigen Beistand verweigerten? Unmöglich kann

ich also wollen, daß ein untheilnehmendes, lieb-
loses Betragen gegen Hülfsbedürftige zur allge-
mein befolgten Maxime werde, weil ich dann
selbst mit darunter leiden müßte: und hieraus
sehe ich dann, daß ich pflichtwidrig handeln
würde, wenn ich dem Armen und Verlassenen
meine Hülfe versagen wollte. — Man übersehe
hierbey nicht, daß die Verbindlichkeit zur Ge-
rechtigkeit, Wohlthätigkeit u. dgl. nicht aus
dem Verlangen und dem Wunsche, daß auch
Andere gegen mich gerecht und wohlthätig han-
deln mögen, folglich aus dem Glückseligkeits-
triebe, hergeleitet werde; sondern, daß ich nur
auf die allgemeinen Triebe und Zwecke der
menschlichen Natur Rücksicht nehme, um zu be-
stimmen, welche Handlungsarten ich, als all-
gemein gedacht, billigen könne, folglich für
recht und gut zu halten habe. Hieraus ist klar,
daß und warum ich auch dann zur Ausübung
der Pflichten der Gerechtigkeit und der Güte
verbunden bin, wenn ich gleich gewiß weiß,
daß Andere sie doch nicht gegen mich beobach-

ten werden, oder wenn ich von ihrer Uebertretung nicht im Mindesten zu fürchten habe, daß Andere mir Gleiches mit Gleichem vergelten werden. Wenn ich einmal überzeugt bin, daß ich den nothwendigen Zwecken meiner Natur (meiner Selbsterhaltung und Glückseligkeit) entsagen müßte, wenn ich die allgemeine Befolgung einer gewissen Maxime billigen wollte; so weiß ich genug, um mich zur Vermeidung dieser Handlungsweise in allen Fällen — auch dann, wenn ich nicht die geringste nachtheilige Folge davon zu befürchten habe — verbunden zu achten. Beruhete hingegen meine Verbindlichkeit zu einem rechtschaffenen und wohlwollenden Betragen gegen Andere auf dem Wunsche und der Erwartung einer gleichen Behandlung von ihrer Seite; so würde diese Verpflichtung nur unter der Bedingung Statt haben, wenn ich aus den Umständen voraus sähe, daß mein gerechtes und menschenfreundliches Betragen mir mit einer ähnlichen Behandlung werde vergolten werden. In allen Fällen aber, wo dieses nicht

mit Wahrscheinlichkeit zu erwarten stünde, würde jene Verbindlichkeit wegfallen.

Drittens kann ich auch eine Handlungsweise nicht vernünftiger Weise billigen, bei deren allgemeiner Beobachtung die Menschheit den Gesammtzweck ihres Daseyns, stets fortschreitende harmonische Ausbildung und Erhöhung aller Anlagen und Kräfte, nebst der daraus entspringenden Glückseligkeit, nicht erreichen könnte. Was hingegen, wofern es alle thäten, diesen höchsten Zweck der Menschheit oder das allgemeine Weltbeste befördern würde, das muß ich um seiner selbstwillen billigen oder für recht und gut erkennen. Die Idee von dem steten Wachsthum an physischer, intellectueller und moralischer Kultur und an der davon abhängenden Glückseligkeit, als der Bestimmung des einzelnen Menschen und des ganzen Geschlechts, ist ein Erzeugnis unserer moralischen Vernunft: und wir sind durch die ursprüngliche Einrichtung dieses Vermögens genöthigt, alles das gut zu heißen und zu wollen, was mit jener

Idee übereinstimmt, was ihr aber widerspricht, zu verwerfen und zu misbilligen. Hier haben wir also abermals einen Probirstein der Tauglichkeit einer Maxime zu einem allgemeingeltenden Gesetze. Wenn jedermann löge, betröge, auf jede nur mögliche Art seinen Eigennuz befriedigte, oder gar raubte und mordete; — würde dann die menschliche Gattung ihre vorhin erwähnte Bestimmung erreichen oder das allgemeine Weltbeste realisirt werden! Die Antwort ist leicht! Diese Menschenwelt würde dann in kurzer Zeit zu einer Mördergrube oder zu einer nur von wenigen Wilden bewohnten Einöde werden: und hiermit ist denn auch zugleich die Frage über den sittlichen Werth oder Unwerth der so eben genannten Handlungsweisen beantwortet. — Wenn es sich ferner Alle zur Maxime machten, wo sie es ihrem Interesse zuträglich fänden, ihre Nebenmenschen in Verstandesroheit und Unwissenheit zu erhalten oder sie wohl gar zu Irrthümern zu verleiten; würde wohl dann das Menschengeschlecht jemals eine

bedeutende Stufe der Geisteskultur erreichen? Gewiß nicht! Folglich kann ich als ein vernünftiges Wesen nicht wollen, daß jedermann Irrthümer unter seinen Nebenmenschen verbreite: mithin darf auch ich selbst dies nicht thun. — So lassen sich auch die Pflichten der Kindererziehung, der Sorge für Familie und Anverwandten, der Amtstreue u. s. w. aus dem angeführten Grundsatze ableiten. Denn würde wohl das menschliche Geschlecht je das werden, was es werden soll, wenn ein jeder die Erziehung seiner Kinder vernachläßigte oder sich überhaupt um die, welche die Natur durch Bande des Blutes mit ihm verknüpft hat, nichts bekümmerte? Und wie würde es in der Welt aussehen, wenn es allgemeine Handlungsweise wäre, zwar die Verbindlichkeit, zum gemeinen Besten mitzuwirken, zum Scheine anzuerkennen, sie auch wohl durch Uebernehmung eines Amtes zu verstärken, sich aber um die Erfüllung derselben nichts zu bekümmern? — Auch die Pflichten gegen uns selbst lassen sich auf

diese Weise leicht bestimmen. Daß alle Menschen Vermögen, Ehre, Gesundheit der augenblicklichen Befriedigung ihrer sinnlichen Begierden aufopfern, kann ich das vernünftiger Weise wollen? Welche Unordnungen und Zerrüttungen würden im Kleinen wie im Großen einreißen, wenn dergleichen Ausschweifungen zur allgemein herrschenden Sitte unter den Menschen würde? Welcher physische und sittliche Verfall nicht nur einzelner Familien, sondern auch ganzer Völker, ja des gesammten Menschengeschlechts, würde die unausbleiblichste Folge davon seyn? Hieraus erkenne ich dann, daß Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Sorge für Leben und Gesundheit u. s. w. jedes Menschen Pflicht sey. — Es lassen sich endlich auch die Einschränkungen, womit ich zur Befriedigung meines Glückseligkeitstriebes thätig seyn darf und soll, nebst den Mitteln, deren ich mich zu diesem Ende zu bedienen habe, hieraus bestimmen. Ich bin nehmlich befugt, ja verbunden, mein Vergnügen, meinen Wohlstand, mein Ansehen

in der Welt auf die Weise zu gründen und zu vermehren, daß ich es billigen und gut heißen müßte, wenn alle Menschen ihr Vergnügen, ihren Wohlstand und ihr Ansehen auf dieselbe Weise und durch dieselben Mittel zu erhalten und zu vermehren suchten. — Der aufmerksame Leser wird ohne mein Erinnern einsehen, daß das Vernunftgesez mir nicht zu dem Ende und in der Absicht das Sittlichgute gebietet, daß ich das allgemeine Weltbeste, so viel an mir liegt, wirklich machen möge. Wenn alle Menschen recht und gut handelten; so würde dasselbe allerdings realisirt werden: nicht aber, wenn bloß einige Menschen ihre Pflichten erfüllen. Und gleichwohl bin ich verbunden, das Gute zu wollen und zu thun, wenn auch alle Menschen das Gegentheil thäten. Die Idee des allgemeinen Weltbesten soll mir also bloß dienen, vermittelst ihrer zu erkennen, was das Gesez von mir fordere: sie ist mir insofern ein Prüfstein des Sittlichguten, als ich mit ihrer Hülfe bestimmen kann, welche Maximen, als

allgemeingeltende Gesetze gedacht, den Beifall aller Vernunftwesen verdienen; keinesweges aber in dem Sinne, als wenn ich das für recht und gut zu halten hätte, wodurch ich diese Idee wenigstens zu Theil zu realisiren hoffen könnte, das hingegen für unrecht und böse, wodurch ich diese Realisirung hindern würde. Denn in der Welt, wie sie gegenwärtig wirklich ist, kommt der einzelne Mensch nicht selten in den Fall, daß er durch Uebertretung der Gesetze der Wahrhaftigkeit, der Ehrlichkeit, der Treue u. s. w. weit mehr zum Besten einzelner Menschen oder der ganzen Gesellschaft wirken kann, als durch ihre genissenhafteste Befolgung. Und gleichwohl ist er in allen Fällen zu dieser leztern verbunden, auch dann verbunden, wenn er gleich mit Gewißheit, wenigstens mit überwiegender Wahrscheinlichkeit voraus sieht, daß er durch einen einzigen Betrug (dessen Entdeckung er übrigens nicht zu fürchten hat) oder durch eine einzige Lüge das zeitliche Glück einer ganzen Familie gründen, ja die Freiheit und die Existenz des

Vaterlandes retten könne. Denn sobald er überzeugt ist, daß, wofern alle Menschen um gewisser vortheilhafter Folgen willen sich gleiche oder ähnliche Abweichungen von den Regeln der Sittlichkeit erlauben wollten, das menschliche Geschlecht nicht bestehen, wenigstens nicht, seiner Bestimmung gemäß, zu immer höherer Ausbildung und Glückseligkeit fortschreiten würde; so muß er dergleichen Handlungsweisen für verwerflich halten und sorgfältig meiden.

Bei den meisten sittlichguten Maximen läßt es sich aus mehreren Gründen zeigen, daß sie zu allgemeinen Gesetzen taugen. Wenn z. B. gefragt wird, warum die Gerechtigkeit sittlichgut sey; so dient zur Antwort: Weil die entgegengesezte Maxime: „Vermehre dein Eigenthum mit fremdem Gute" 1) nach obiger Auseinandersetzung sich selbst widerspricht; 2) weil ich ihre allgemeine Befolgung aus dem Grund nicht billigen kann, weil ich sonst auch gut heißen müßte, daß Andere mir selbst das Meinige nähmen; 3) weil bei ihrer allgemeinen Befolgung

die menschliche Gesellschaft gar nicht bestehen, und unser ganzes Geschlecht, anstatt in Ausbildung und Veredelung immer weiter fortzuschreiten, vielmehr in Barbarei, Unsittlichkeit und Elend immer tiefer versinken würde.

Aus dem bisher entwickelten sittlichen Grundgesetze folgt unmittelbar auch folgender Saz: „Behandle jedes vernünftige Wesen, oder die vernünftige Natur sowohl in deiner eigenen als in jeder andern Person, nie als bloßes Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck.“ Zur Erklärung dieses Satzes bemerke ich folgendes. Vermöge seiner Vernünftigkeit ist der Mensch im Stande, sich selbst Zwecke zu setzen, da hingegen das Thier die ihm von der Natur gesezten Zwecke ohne eigenes Nachdenken bloß verfolgt. Die in den wesentlichen Anlagen des Menschen gegründeten Hauptzwecke, die er mit Freiheit und Absicht sich vorsezt und zu erreichen sucht, sind theils Glückseligkeit, theils höhere Ausbildung: die erstere bezieht sich auf die sinnliche, die leztere auf die geistige Natur. We-

der diese noch jene darf der Mensch, unbeschadet seiner Bestimmung, aufgeben. Ich darf daher auch nie dieses Aufgeben der Zwecke seiner sinnlichen und geistigen Natur von einem einzigen meiner Nebenmenschen fordern: Denn wie kann ich es als allgemeines Gesetz billigen, daß jeder sich für befugt halte, um seines Vortheils willen von Andern etwas zu fordern oder sie zu etwas zu nöthigen, was sie unbeschadet ihrer Menschenwürde und ihrer Bestimmung nicht thun oder einräumen können? Hierzu kommt, daß, wenn ich mir solche Forderungen an Andere erlauben wollte, ich mir sie auch von ihrer Seite müßte gefallen lassen. Wenn ich z. B. in diesem Augenblicke Ansehen oder Macht genug hätte, einen meiner Nebenmenschen zu überreden oder zu zwingen, daß er sich ganz als Mittel zur Erreichung meiner Absichten von mir gebrauchen ließe, ohne sich selbst weiter einen Zweck vorzusetzen oder zu verfolgen, d. h. ohne für die Bedürfnisse seiner sinnlichen und geistigen Natur, seine Glück-

seligkeit und höhere Ausbildung, im Mindesten zu sorgen, und ich wäre noch ungewiß über die Rechtmäßigkeit eines solchen Verhaltens; so dürfte ich mich nur selbst fragen: würde ich es wohl zufrieden seyn, daß Andere, wofern sie mächtiger als ich wären, mich nöthigten, mit Verzichtleistung auf alle eigene Zwecke, mich bloß als Mittel zu ihren sinnlichen Absichten gebrauchen zu lassen? Die Antwort ergiebt sich von selbst. Und so gewiß ich nun nicht wollen kann, daß diese Art Menschen zu behandeln, allgemein werde, so gerecht meine Forderung ist, daß Andere nur so viel von mir verlangen und mich überhaupt so behandeln, daß mir noch Kräfte, Zeit und Gelegenheit übrig bleibe, für mich zu sorgen und meine Zwecke zu befördern: so gewiß bin ich auch verbunden, in jedem meiner Nebenmenschen ein Geschöpf zu erkennen und zu verehren, das nicht bloß um Anderer, sondern auch um seiner selbst willen da ist. Das Thier darf als bloßes Mittel betrachtet und behandelt werden; denn ihm fehlt zugleich mit

dem Vermögen, die Idee von einem Zwecke zu denken, auch das, sich selbst willkührlich Zwecke vorzusetzen: daher fühlt es auch nichts von Unrecht, wenn es bloß als Mittel gebraucht wird. Zugleich mit der Vernunft entbehrt es auch des persönlichen Werthes und der absoluten Achtungswürdigkeit (und auf dieser beruhen alle Rechte), wodurch sich der Mensch so weit über die ganze übrige belebte Natur erhebt. — Ich würde mich daher an meiner eigenen Menschheit versündigen, wenn ich die Menschheit dadurch zur Thierheit erniedrigen wollte, daß ich mir gegen den geringsten meiner Mitmenschen erlaubte, ihn mit Verkennung seiner Persönlichkeit als bloße Sache, als ein Thier, zu meinen Absichten zu gebrauchen. — Aber wie? darf ich denn meinen Nebenmenschen gar nicht als ein Mittel zu meinen Absichten gebrauchen? O ja! nur nicht bloß als Mittel. Ich darf seine Dienste annehmen, ich darf sie sogar fordern: aber ich soll ihn, so viel möglich, dafür schadlos zu halten suchen. Ich darf nie etwas von ihm

verlangen und noch weniger ihn zu etwas zwingen, worinn er, als ein zur Sittlichkeit und Glückseligkeit bestimmtes Wesen, nicht selbst einwilligen kann. So darf, ja so soll auch ich einen Theil meiner Ruhe, meines Vermögens meiner Kräfte dazu verwenden, die Zwecke Anderer zu befördern: aber alle meine Zwecke um Anderer willen aufgeben, auf alle Glückseligkeit, auf alle Freiheit meine Kräfte ihren Zwecken gemäß zu gebrauchen und zu entwickeln, Verzicht zu thun, das darf ich nicht, wenn ich auch gleich wollte und könnte. — Aber macht denn die Obrigkeit den Unterthan nicht zum bloßen Mittel, wenn sie ihn nöthigt, mit Gefahr oder gar mit Verlust seines Lebens Kriegsdienste zu thun? Wer in einem Staate Ruhe, Sicherheit und hundert andere Vortheile genießt, der wird gewiß nicht zum bloßen Mittel gemacht, wenn man ihn anhält, denselben auch gegen Feinde zu vertheidigen. Er streitet ja mit für sich selbst, für seine Familie, sein Vermögen: und wenn ihn die Obrigkeit dazu nö-

thigt; so muß er das, wenn er vernünftig seyn will, selbst billigen, weil er einsieht, daß auch er selbst Mitzweck von der Vertheidigung des Vaterlandes ist. Aber daß ich zum Sklaven verkauft werde, darein kann ich unmöglich einwilligen, insofern ich mir meiner Bestimmung als eines Vernunftwesens bewußt bin: denn mit der Sklaverei ist völlige Verzichtleistung auf alle eigene Zwecke, folglich auch auf alle geistige Kultur, wie auf alle Glückseligkeit, verbunden. — Indessen würde uns an dem Grundsatze: „Behandle Andere nie bloß als Mittel, sondern immer zugleich als Zwecke", — schwerlich genügen, um in allen Fällen das Sittlichgute dadurch auszumitteln; denn es würde nun die Frage seyn: „In welchem Maaße und Grade darf ich mich meiner Mitmenschen als Mittel bedienen?" und diese Frage würde aus diesem Grundsatze allein nicht befriedigend beantwortet werden können. Aus dem oben erklärten Grundsatze der Allgemeingültigkeit aber ergiebt sich, daß ich mich keines Menschen an-

ders bedienen darf, als in dem Maaße und auf die Art, daß ich vernünftiger Weise billigen müßte, wenn jedermann, und selbst ich, in gleichen Umständen, auf eben die Art, von Andern als Mittel zu ihren Absichten gebraucht würde. — Ich bemerke hierbei noch dieses, daß ich mich auch der vernünftigen Natur in meiner eigenen Person nicht als eines bloßen Mittels zu niedern d. h. sinnlichen Zwecken bedienen darf. Wer die höhern Kräfte seiner Natur bloß in der Absicht kultivirt, Arten des Genusses zu erfinden und Mittel des Genusses zu erwerben, nicht aber, sich zu seiner moralischen Bestimmung zu erheben, der sündigt gegen sich selbst, indem er das Höchste in seiner Natur, seine Vernunft, als das Vermögen, durch das er persönlichen Werth hat und Zweck an sich selbst ist, bis zur Dienstbarkeit unter die Sinnlichkeit erniedrigt.

Nach den bisherigen Untersuchungen ist die Idee der Allgemeingültigkeit oder der

Tauglichkeit zu einem allgemeingeltenden Gesetze das Erkenntnisprincip der sittlichen Güte jeder Gesinnungs- und Handlungsart, jeder subjektiven Lebensregel oder Maxime des Thuns und Lassens. Was aber nun die einzelnen Willensakte, die Entschließungen und Handlungen betrifft; so wird ihr sittlicher Werth aus den Maximen, woraus sie entspringen, beurtheilt. Denn es können, wie wir schon aus dem Vorhergehenden wissen, nicht einzelne Entschließungen und Handlungen unmittelbar, sondern nur die Maximen, unter das Moralgesez subsumirt, der sittliche Werth der Entschließungen und Handlungen aber nur nach denen Maximen, die ihnen zum Grunde liegen, bestimmt werden. Ich erkenne nehmlich jede Entschließung und Handlung insofern für gut, als sie aus einer dem Moralgesetze angemessenen Maxime entsprungen ist. Die Entschließungen und Handlungen stehen also nicht unmittelbar, sondern mittelbarer Weise (vermit-

telst der Maximen) in Angemessenheit zum Moralgesetze.

Aus diesen Erklärungen und Erörterungen ist leicht zu begreifen, daß und warum die sittliche Beurtheilung der Handlungen, der Allgemeinheit des Sittengesetzes ungeachtet, nicht bei allen Menschen gleichförmig ausfallen könne. Eine völlige Uebereinstimmung Aller in den sittlichen Urtheilen wäre nur dann möglich, wenn nicht nur alle die einzelnen Regeln unsers Thuns und Lassens (z. B. „Sey wohlthätig, gefällig, versöhnlich, enthaltsam, mäßig" u. s. w.) ursprünglich und a priori in jedes Menschen Seele lägen, so daß wir uns derselben ohne alle durch Unterricht und Erfahrung zu erhaltende Vernunftbildung deutlich bewußt wären, sondern wenn auch nur eine Art, die einzelnen Fälle unter diese Lebensregeln zu subsumiren oder die Handlungen nach denselben zu beurtheilen, möglich wäre. Allein so ist es nicht. Das reine Sittengesez, von dem wir behaupten, daß es bei allen Menschen dasselbe sey, besteht in der ursprünglichen, we-

sentlichen Einrichtung unserer vernünftigen Natur, vermöge welcher wir jede Handlungsweise für sittlich-gut achten müssen, von der wir urtheilen, daß sie der Gegenstand eines allgemeingeltenden Gesetzes seyn könne. Die Beurtheilung aber, ob eine gegebene Lebensregel zu einem allgemeingeltenden Gesetze tauge oder nicht, muß bei verschiedenen Subjekten, oft selbst bei einem und demselben Subjekte zu verschiedenen Zeiten, sehr verschieden ausfallen, je nachdem die Maxime oder Lebensregel von verschiedenen Seiten betrachtet wird, oder die beurtheilenden Subjekte in Ansehung der Einsichten, die zur Beantwortung der Frage, „ob eine Maxime, als allgemeines Gesez gedacht, mit der menschlichen Bestimmung und dem Weltbesten bestehen könne" erfordert werden, sich einander ungleich sind. Die moralische Urtheilskraft bedarf, wie jedes Seelenvermögen, einer sorgfältigen Kultur und einer langen fortgesezten Uebung. Der Mangel dieser Ausbildung und richtiger Einsichten in den Zusam-

menhang der Dinge, ohne welche (Einsichten) wir nicht zu bestimmen vermögen, ob eine gegebene Maxime zu einem allgemeinen Gesetze geeignet sey, sezt einen Menschen seiner sonst guten Gesinnungen ungeachtet, vielen praktischen Irrthümern aus, so daß er bei dem aufrichtigsten Vorsatze, seine Pflichten zu thun, dennoch öfters unrecht und verkehrt handeln wird. So meint es z. B. Mancher bei seinem zu weit getriebenen Eifer für das, was er Wahrheit und Rechtglaubigkeit nennt, gewiß gut. Aber er ist über die menschliche Natur und ihre Bestimmung, wie auch über den eigentlichen Endzweck der Religion zu wenig aufgeklärt. Sähe er mit gehöriger Deutlichkeit ein, daß der höchste Zweck, zu dem unsere Gattung so wie jedes Individuum existirt, in stets wachsender Vervollkommnung vermittelst beständiger Thätigkeit aller Kräfte, vornehmlich der moralischen, bestehe — ein Zweck, der ohne freies Forschen und ungefesseltes Denken und ohne freiwilliges Wählen und Ausüben des erkannten Guten nie erreicht

werden kann; — so würde er sich ohne Mühe überzeugen, daß die Maxime des Denk- und Glaubenszwanges keinesweges zu einem allgemeingeltenden und der allgemeinen Billigung würdigen Gesetze tauge: und hieraus würde er dann leicht folgern, daß es unrecht sey, die Glaubens- und Religionslehren, die man etwa selbst für wahr hält, auch andern durch gewaltsame Mittel aufzunöthigen; er würde daher ein Gesez, welches geböte, gewisse einmal angenommene Glaubenssätze auch in allen künftigen Zeiten, mit Verzichtleistung auf alles weitere Forschen und wiederhohlte Prüfen, für wahr zu halten, als höchst widersinnig und ungerecht verwerfen. — Noch mehr pflegen die Menschen in der sittlichen Beurtheilung einer einzelnen gegebenen Handlung von einander abzuweichen, je nachdem sie dieselbe unter diese oder jene Maxime subsumiren. So kann z. B. die That der Charlotte Corday nach der Lebensregel: „du sollst nicht tödten", sie kann aber auch nach der: „du sollst das Leben Vieler auch mit Gefahr

deines eigenen retten," beurtheilt werden. Im erstern Falle erscheint sie sehr tadelnswerth; im leztern löblich und gut. Doch das, was bei der Tugend die Hauptsache ausmacht, ist nicht sowohl die Richtigkeit der moralischen Beurtheilung als vielmehr das unbedingte und uneigennützige Wollen dessen, was man für sittlich-gut hält. Hiervon mehreres in der Folge. — Uebrigens ist eine durchgängige und vollkommene Uebereinstimmung der Menschen in der moralischen Beurtheilung eine Idee, die zwar nie ganz wird realisirt werden, der sich aber doch die menschliche Gattung in dem Grade je länger je mehr nähern wird, in welchem sich ächte Ausbildung der praktischen Vernunft immer weiter auf Erden verbreitet.

Die durch das moralische Gesez bestimmten Handlungsarten sind theils moralisch möglich, die dem Gesetze nicht widerstreiten, theils moralisch nothwendig, die das Gesez fordert. Die erstern darf man thun, sie sind erlaubt,

man hat Recht und Befugnis dazu: die andern aber soll man thun, man ist dazu verbunden, verpflichtet, d. h. ihre Unterlassung ist unerlaubt. Erlaubt ist also, was nach einer Maxime geschieht, gegen deren allgemeine Befolgung die Vernunft nichts einzuwenden hat; z. B.: daß der Mensch die Thiere zu seinem Nutzen bloß als Mittel, gebrauche: einen Menschen aber als bloßes Mittel zu behandeln ist unerlaubt, weil die Vernunft eine solche Handlungsweise unmöglich als ein allgemeines Gesez gutheißen kann. — Es ist hieraus klar, daß in dem Sittengesetze zwei Hauptgebote enthalten sind, ein negatives und ein positives. Das erstere heißt: „Handle nie nach solchen Maximen, deren allgemeine Befolgung du vernünftiger Weise nicht genehmigen könntest"; das andere: „Handle immer nach solchen Maximen, deren allgemeine Befolgung du vernünftiger Weise wollen und gutheissen kannst." Das erstere sagt mir was ich nicht thun soll, d. h. es verbietet; das andere, was ich thun soll, d. i. es gebietet. So viel hiervon vorläufig.

V.

Von der sittlichen Triebfeder, der Achtung gegen das Gesez oder dem moralischen Gefühle.

Von dem Erkenntnisprincip des moralisch Guten und Bösen, welches, wie wir gesehen haben, in der Idee der Tauglichkeit einer Lebensregel zu einem allgemeingeltenden Gesetze enthalten ist, muß man das moralische Wollens- und Handelnsprincip wohl unterscheiden. Wer diesen wichtigen Unterschied stets vor Augen behält, der wird sich dadurch vor manchen bedeutenden Misverständnissen verwahren, die schon viel Verwirrung in dieser Lehre verursacht haben.

Das moralische Wollensprincip oder das, was mich bestimmt, das erkannte Gute zu wollen und zu thun, ist nichts anders als das moralische Gefühl oder die Achtung gegen das Gute und gegen das Gesez, welches das Gute gebietet; mit andern Worten das unbe-

dingte Wohlgefallen an einer für sittlich-gut erkannten Gesinnungs- und Handlungsweise, welches unmittelbar aus der Vorstellung derselben entsteht. Denn meine moralische Natur bringt das so mit sich, daß, sobald ich mir eine Handlungsweise als tauglich zu einem allgemeinen Gesetze denke, ich sie um ihrer selbst willen billigen, gut heißen und mich dazu verbunden achten muß. Dieses sittliche Willensprincip, dieses unmittelbar aus der Vorstellung einer dem Sittengesetze angemessenen Handlungsweise entspringende Wohlgefallen, verbunden mit der Anerkennung meiner unbedingten Verbindlichkeit zu derselben, nennt man die moralische Triebfeder zum Rechtwollen und Rechthandeln, oder auch — das reinpraktische Interesse am Guten, zum Unterschiede von dem sinnlichem oder pathologischem Interesse, d. h. von dem Wohlgefallen an einer Handlung um ihrer dem Glückseligkeitstriebe entsprechenden Folgen willen.

Eine Entschließung oder Handlung, die einer allgemeingültigen Maxime und vermittelst

dieser dem Sittengesetze angemessen, gesezmäßig, legal ist, erhält erst dadurch moralische Güte, daß sie nicht etwa durch Triebfedern des Eigennutzes oder ein pathologisches Interesse bewirkt wird, sondern aus einem rein-praktischen Interesse oder aus dem unmittelbar aus der Vorstellung ihrer Gesetzmäßigkeit entstehenden Wohlgefallen entspringt. Man kann, um sich diesen wichtigen Unterschied noch deutlicher zu machen, sich der Benennungen der objektiven und der subjektiven Moralität bedienen. Ich schreibe einer Handlungsweise objektive Moralität zu, insofern ich sie für übereinstimmend mit dem Gesetze, für legal erkenne: subjektive Moralität aber, insofern ich sie aus dem Grunde befolge, weil ich sie für übereinstimmend mit dem Gesetze halte und unbedingte Achtung gegen dieses fühle. Wer sein Versprechen pünktlich hält, es geschehe aus welchen Gründen es wolle, der thut etwas objektiv Gutes: wer es aber thut weil das Achtung und Gehorsam fordernde Sittengesez dieses gebie-

tet, der handelt subjektiv gut. — Indessen kann eine und dieselbe Handlung zum Theil aus sinnlichen, zum Theil aus rein-praktischem Interesse entsprungen, oder eines Theils um ihrer Angemessenheit zum Gesetze, andern Theils um ihrer vortheilhaften Folgen willen ausgeübt worden seyn. Sempronius bezahlt ehrlich was er schuldig ist: erstlich, weil er dies für die Pflicht jedes rechtschaffenen Mannes hält; dann aber auch, weil er hierdurch den ihm als einem Handelsmanne so nüzlichen und nöthigen Kredit zu erhalten und zu vermehren wünscht. Nur in der erstern Rücksicht ist diese objektiv gute Handlungsweise zugleich subjektiv gut: in der leztern ist sie zwar sehr nüzlich und schäzbar, aber ohne moralischen Werth. Es steht demnach der Saz fest: Das Thun und Lassen eines Menschen hat in dem Grad und Maaße subjektive moralische Güte, in welchem die moralische Triebfeder, die Achtung gegen das Gesez, Theil daran hat; so wie ihm im Gegentheile desto weniger subjektive Güte zukommt, je mehr es durch pathologische oder ei-

sinnliche Triebfedern erzeugt ist. Ganz reine subjektive Güte des Wollens und Thuns findet sich bei Menschen wohl nur äußerst selten.

Insofern ich einem Menschen subjektive Güte des Wollens und Handelns zuschreibe, insofern ist dieser Mensch selbst ein Gegenstand meiner vorzüglichen Achtung. Sein unbedingter Werth, der ihm als einer moralischen Person, oder als einem mit sittlichen Anlagen begabten Wesen eigen ist, wird durch die subjektive Güte seinens Wollens und Thuns zur persönlichen Würde. Auch dem Lasterhaften kommt Menschenwerth zu und er verdient als Mensch, wegen seiner sittlichen Vermögensarten und seiner Bestimmung zu einer stets fortschreitenden sittlichen Veredelung, unsere Achtung: aber Würde kommt nur dem zu, welcher von dem Vermögen, das Gute um sein selbst willen zu wählen und zu thun, Gebrauch macht, oder wirklich gut will und handelt. Das Gegentheil der sittlichen Würde ist Unwürde: und so gewiß ich auch den Lasterhaften, als einem Menschen, achten

muß; so sehr verdient er meine Verachtung, insofern er, anstatt sich durch subjektive Moralität persönliche Würde zu erwerben, sich vielmehr durch Lasterhaftigkeit herabwürdigt. Selbst durch diese Verachtung zeige ich, daß ich seinen Menschenwerth anerkenne: ich würde ihn seiner Unsittlichkeit wegen nicht verachten können, wenn ich ihn nicht wegen seiner sittlichen Natur und Bestimmung achtete. — Hieraus leuchtet ein, daß ich auch in zwiefacher Rücksicht der Achtung gegen mich selbst oder der Selbstachtung empfänglich bin. Ich kann mich selbst achten erstlich insofern ich mir meiner Persönlichkeit oder meines allgemeinen Menschenwerthes bewußt bin; zweitens, insofern ich mir durch subjektive Sittlichkeit Würde erworben habe. Das Bewußtseyn der Unwürde hat Selbstverachtung zur Folge.

Denke ich mir das sittliche Vernunftgesez als Gesez Gottes, an den mich nicht nur ein Blick

auf die in der ganzen Sinnenwelt so sichtbare bewundernswürdige Ordnung, Harmonie und Zweckmäßigkeit aller Dinge, sondern auch vorzüglich das Moralgesez in meinem Innern ganz zuversichtlich glauben lehrt; so erhält dieses Vernunftgesez für mich eine neue hohe und heilige Sanktion und das Gefühl meiner Verbindlichkeit zu dessen Beobachtung wird durch diese Vorstellung ungemein verstärkt. Und denke ich mir Gott als den Alleinheiligen, als das höchste Ideal aller sittlichen Vollkommenheit, dem ich mich durch ein bis ins Unendliche fortgehendes Wachsen im Guten immer mehr nähern soll, — welche neue Kraft erhält dann für mich das Vernunftgesez und welchen Adel meine Tugend! — Ausführlich wird hiervon in der Religionslehre gehandelt.

VI.

Verbindlichkeit und Pflicht.

Es ist schon bemerkt worden, daß wir eine Handlungsweise nicht an sich billigen und gut-

heißen können, ohne uns dazu innerlich angetrieben und gleichsam genöthigt zu fühlen. Diese innere Nöthigung oder dieser Willensantrieb ist wohl zu unterscheiden von jeder äußern Nöthigung, welche auch Zwang heißt. Der Galeerensklave rudert äußerlich oder physisch genöthigt, d. h. gezwungen: aber der Menschenfreund eilt freiwillig dem sich in Gefahr befindenden Schiffe zu Hülfe, er ergreift selbst das Ruder, um es zu retten, — weil er sich durch die Vorstellung von der Güte und Achtungswürdigkeit einer solchen Handlung innerlich dazu getrieben und genöthigt fühlt. Auch der sogenannte psychologische Zwang — wie wenn ich z. B. bei dem Anblicke des Elendes von Mitleiden gerührt werden muß, ich mag wollen oder nicht — ist nicht mit dieser Art der innern Nöthigung zu verwechseln. Die innere Nöthigung nun, vermöge welcher ich mich zu einer Handlung unbedingt angetrieben fühle, insofern ich urtheile, daß sie dem rein-praktischen Vernunftgesetze entspreche, oder durch

dasselbe geboten werde, heißt moralische Verbindlichkeit. Dieses Gefühl der Verbindlichkeit kann ich nicht von mir abwehren oder gänzlich in mir unterdrücken. Ich muß mich verbunden fühlen z. B. die Wahrheit zu sagen, wenn ich von der Obrigkeit dazu aufgefordert werde. Ich muß dieses, vermöge der wesentlichen Einrichtung meiner vernünftigen Natur fühlen, sobald ich mir eine gegebene Art zu wollen und zu handeln als geboten durch das Sittengesez vorstelle: aber ich muß dieser Verbindlichkeit nicht wirklich gemäß wollen und handeln, sondern dies hängt von meiner Willkühr ab. Mein Wille wird durch die Vorstellung von der objektiven Güte einer Handlung und dem hiervon nicht zu trennenden Bewußtseyn, daß ich sie ausüben soll, zwar nothwendiger Weise afficirt; aber er kann sich gleichwohl auch zum Gegentheil bestimmen. So praktisch-nothwendig es ist, das erkannte Gute zu wollen und zu wählen, so wenig ist es physisch-nothwendig.

Es fällt von selbst in die Augen, daß diese moralische Verbindlichkeit sehr verschieden sey von der erkannten Nothwendigkeit, so und nicht anders zu handeln, wofern ich diesen und keinen andern Zweck zu erreichen wünsche. So sehe ich z. B. ein, daß wer reich werden will, fleißig arbeiten und das Seinige zu Rathe halten; — wer geehrt zu werden sucht, das thun muß, was die, mit denen er umgeht der Ehre werth achten; wer ein schönes Kunstwerk zu liefern wünscht, die Kunstregeln befolgen muß. Diese Nothwendigkeit ist bedingt: denn sie findet nur unter der Bedingung statt, daß ich jene Zwecke zu erreichen suche. Die moralische Verbindlichkeit aber ist eine innere unbedingte Nöthigung, welche nicht von dem Wollen eines gewissen Zwecks, sondern von der wesentlichen Einrichtung meiner moralischen Natur abhängt. So nothwendig es ist, daß ich das für an sich gut erkenne, was ich dem Vernunftgesetze angemessen finde, eben so nothwendig ist es auch, daß ich mich innerlich angetrieben

(jedoch nicht gezwungen) fühle, das für an sich gut Erkannte zu thun. — Aus dem Gesagten erhellet, daß die moralische Verbindlichkeit nicht eigentlich aus dem Willen eines andern Subjekts (eines Oberherrn), sondern vielmehr aus eines jeden eigener moralischen Natur entspringe. Selbst wenn ich mir das Sittengesez als Gottes Gesez gedenke, erhält es seine verbindende Kraft aus meiner vernünftigen Natur. Denn ich kann doch nicht eher etwas für den Willen und Befehl Gottes halten, als ich weiß, daß es gut ist. Woher weiß ich aber dieses anders, als aus meiner moralischen Vernunft? Und wie kann ich etwas für unbedingt gut anerkennen, ohne mich dazu verbunden zu fühlen? — Es ist ferner für sich klar, daß nur ein vernünftiges Wesen mit moralischen Anlagen der Verbindlichkeit empfänglich sey, folglich kein vernunftloses Thier, auch kein Mensch, der den Gebrauch seiner Vernunft nicht hat, oder bei dem dieses Vermögen noch ganz unentwickelt ist, wie bei kleinen Kindern. — Endlich ist

auch leicht einzusehen, daß niemand verbunden seyn könne, etwas zu thun, das ihm unmöglich ist, z. B. mildthätig zu seyn ohne Vermögen, das Vaterland gegen äußere Feinde zu vertheidigen, ohne die dazu erforderlichen körperlichen Kräfte zu besitzen. Ich bin nur zu denen Gesinnungen verbunden, aus welchen, bei dem erforderlichen Vermögen, solche gesezmäßige Handlungen gewiß entspringeu würden. Ich bin verbunden, dem Nothleidenden alle Erleichterung zu wünschen und wenigstens auf entfernte Art dazu mitzuwirken, wo ich nur kann u. s. w.

Gleichwie der subjektive Grund aller Verbindlichkeit oder die allgemeine Triebfeder zum Rechtwollen und Rechthandeln in der Achtung gegen das Sittengesez besteht; so ist das Gesez selbst der allgemeine objektive Grund davon: die besondern objektiven Gründe der Verbindlichkeit aber — Motive, Bewegungsgründe — sind die einzelnen Rücksichten, in welchen

eine gegebene Handlungsweise mit dem Moralgesetze übereinstimmt. Daß ein zur Vertheidigung des Vaterlandes von der Obrigkeit aufgeforderten Bürger tapfer fechte, dazu verbindet ihn — die Dankbarkeit gegen sein Vaterland, die Sorge für seine Familie und seine Freunde, der Eid, wodurch er sich noch besonders zur Treue und zum Gehorsam gegen seine Befehlshaber verpflichtet hat u. s. w. Dies sind also so viel Bewegungsgründe zur kriegerischen Tapferkeit. Der Grad und die Stärke der Verbindlichkeit zu einer gegebenen Handlungsart hängt ab von der Menge und Stärke der Bewegungsgründe. Daß diese moralischen Bewegungsgründe von den sinnlichen oder eudämonistischen Antrieben zu einer gewissen Art zu wollen und zu handeln sehr verschieden seyen, braucht kaum bemerkt zu werden.

Das oberste allgemeine Sittengesez: „Bestimme dich in allem deinem Wollen und Handeln nach keinen andern als nach solchen Maxi-

men, die zu allgemeinen Gesetzen taugen" — muß nun auf die verschiedenen Arten von Gegenständen unsers Wollens und Handelns angewandt werden. Hieraus entstehen denn die besondern sittlichen Vorschriften, die unser Verhalten in Absicht dieser Gegenstände bestimmen, und die man daher angewandte Gesetze nennen kann. Wenn ich jenes oberste Sittengesez z. B. auf das Verhalten gegen andere Menschen anwende; so entstehen die zwei vielumfassenden Hauptgesetze der Gerechtigkeit und der Güte gegen meine Nebenmenschen: und aus dem erstern lassen sich denn die noch speciellern sittlichen Vorschriften: „Bezahle was du schuldig bist"; „Gieb das dir Anvertraute ehrlich wieder zurück, "; „Entwende nichts von fremdem Eigenthum" — leicht herleiten.

Das, wozu ich verbunden bin, heißt Pflicht im objektiven Sinne, z. B. mein Wort zu halten, den Nothleidenden zu unterstützen. Im subjektiven Sinne nehme ich das Wort, wenn ich sage: ich thue dies aus Pflicht, d.

h. aus dem Gefühle meiner Verbindlichkeit, welche auch Verpflichtung heißt. Diesem Wollen und Handeln aus Pflicht ist das entgegengesezt, wenn man etwas thut nicht aus Achtung gegen das verbindende Gesez, sondern um gewisser dadurch zu erlangender Vortheile willen, oder aus einem natürlichen Triebe; wie wenn man z. B. zur Erleichterung des Nothleidenden entweder bloß durch das natürliche Mitleiden, oder durch das Verlangen, sich den Nahmen eines Menschenfreundes zu erwerben, bestimmt wird.

Man macht einen sehr wohl gegründeten Unterschied zwischen den vollkommenen und unvollkommenen Pflichten. Die erstern sind Pflichten, die ich nicht übertreten kann, ohne vollkommene Rechte meiner Nebenmenschen zu verletzen und also diesen ein Recht zu geben, mich zur Leistung meiner Pflicht zu zwingen; weswegen die vollkommenen Pflichten auch Zwangspflichten heißen. Ein vollkommenes Recht ist nehmlich das, wo es sich nicht einmal ohne Widerspruch denken läßt, daß die

Maxime der Verletzung desselben ein allgemeines Gesez werde. Ich habe ein vollkommenes Recht, von dir die Bezahlung dessen, was du mir schuldig bist, zu fordern. Denn wenn die Maxime, die dich zur Verletzung dieses Rechts verleiten könnte: „aus Eigennuz zu borgen und nicht zu bezahlen!“ allgemein befolgt würde; so würde gar kein Borgen oder Kaufen auf Kredit mehr Statt finden, folglich auch der Eigennuz dadurch nicht befriedigt werden können. Obige Maxime, als allgemeines Gesez gedacht, widerspricht sich also selbst: mithin ist es eine vollkommene Pflicht zu bezahlen, was man geborgt hat. Hingegen ist das Recht des Nothleidenden und Dürftigen, von seinen vermögendern Nebenmenschen Unterstützung zu fordern, ein uneigentlich so genanntes Recht, das nicht durch Zwang geltend gemacht werden kann, folglich ein unvollkommenes Recht: mithin ist die Pflicht der Wohlthätigkeit eine unvollkommene Pflicht. Denn die Maxime: „ich will nur für mich sorgen und mich um Andere nicht bekümmern!“

faßt, als allgemeines Gesez gedacht, keinen Widerspruch in sich. Sie kann zwar von meiner Vernunft nicht gebilligt werden (weil ich unmöglich wollen kann, daß, Falls ich selbst in dürftige Umstände gerathen sollte, Andere mich hülflos lassen): aber es wäre doch denkbar und möglich, daß eine Gesellschaft von Menschen beisammen wohnte, die alle nach derselben lebten. Hieraus folgt denn, daß die Wohlthätigkeit zwar Pflicht, aber eine unvollkommene Pflicht sey; weswegen auch niemand zu ihr, wie zu den vollkommenen Pflichten, gezwungen werden kann. Denn „Andere zu Wohlthaten zu zwingen" kann nicht von der Vernunft als ein allmeines Gesez gebilligt werden. Die unvollkommenen Pflichten heißen, im Gegensatze mit den Zwangspflichten, auch Gewissenspflichten, weil in Ansehung ihrer nicht alles so genau bestimmt ist, wie bei den vollkommenen Pflichten, sondern Vieles der Willkühr und dem Gewissen eines jeden überlassen bleibt. Uebrigens kann unvollkommene Pflicht in eine vollkommene über-

gehen, und zwar durch einen hinzukommenden Vertrag, oder durch ein Gesez der Obrigkeit, welcher zu gehorchen vollkommene Pflicht ist. So kann die Obrigkeit die an sich unvollkommene Pflicht der Mildthätigkeit dadurch, daß sie vorschreibt, wie viel jeder Bürger zu einer wohlthätigen Armenanstalt beitragen solle, in eine vollkommene oder Zwangspflicht verwandeln und die Uebertreter durch Zwangsmittel dazu anhalten. Noch mehr Deutlichkeit erhält diese Materie durch die in die Rechtslehre gehörende ausführlichere Erklärung der vollkommenen und unvollkommenen Rechte.

VII.

Bestimmung des Begriffs der Tugend.

So wie es mehrere objektive Pflichten oder Arten von gesezmäßigen Handlungen giebt; so denkt man sich auch mehrere Tugenden, d. h. Fertigkeiten oder bestimmte Weisen gesezmäßig, und zwar aus Achtung gegen das Gesez oder aus Pflicht, zu handeln. Mit andern Worten:

eine Tugend ist die herrschende Stimmung oder die Stärke des Gemüths, eine gegebene Pflicht in Gesinnungen und Handlungen zu erfüllen. Eine Pflicht ist also etwas objektives, eine Tugend etwas subjektives: es ist Pflicht, gerecht, enthaltsam, mäßig zu seyn: wer aber gerecht, enthaltsam, mäßig lebt und zwar aus Achtung gegen das Gesez, das so zu leben gebietet, dem schreibe ich die Tugenden der Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit und Mäßigkeit zu. Tugend (im Singular) oder Tugendhaftigkeit ist die herrschende Stimmung des Willens, verbunden mit der dazu erforderlichen Stärke der Seele, dem Sittengesetze in allen seinen Forderungen möglichst genug zu thun, oder die Triebe und Begierden der Sinnlichkeit, in allen ihren Aeußerungen, den Forderungen der moralisch-praktischen Vernunft gemäß, einzuschränken und zu beherrschen.

Vollkommene Tugend würde demjenigen zuzuschreiben seyn, dessen moralische Vernunft und Beurtheilungskraft eines Theils genug

gebildet und geübt wäre, um auf das Deutlichste und Bestimmteste einzusehen, was in jedem Falle der Pflicht gemäß sey, und der zugleich andern Theils mit einer unbegränzten und stets so wirksamen Achtung gegen das Gesez erfüllet wäre, daß alles sein Wollen und Nichtwollen, sein Thun und Lassen auf das Vollkommenste durch diese Achtung bestimmt und allen Vorschriften der Sittlichkeit stets durchaus angemessen erhalten würde. Eine so vollkommene Tugend findet sich bei keinem Menschen und überhaupt bei keinem endlichen Wesen: sie ist eine bloße Vernünftidee, der nichts in der wirklichen Welt völlig entspricht, und die auch nur insofern durch uns und in uns realisirt werden kann und soll, als wir uns ihr ohne Unterlaß zu nähern suchen, so wenig wir auch hoffen können, sie je ganz zu erreichen. Durch dieses unablässige Weiterstreben sollen alle moralische Vernunft- und Willenskräfte immer mehr geübt, kultivirt und erhöht werden: und das ist der Entzweck, wozu uns die praktische Vernunft diese Idee

vorhält. Dieses unablässige Bemühen immer besser zu werden, ist der Tugend wesentlich. Nicht vollkommen zu seyn, sondern unaufhörlich und unermüdlich dahin zu trachten, daß wir immer weniger unvollkommen seyn und also der Idee der Vollkommenheit näher kommen mögen, das ist des Menschen Bestimmung. Der vollkommen tugendhafte Mensch war der Weise, der Stoiker: und sofern diese Philosophen nicht der Meinung waren, daß sie selbst und ihre Schüler diesem idealischen Musterbilde aller sittlichen Vortrefflichkeit je völlig gleichförmig seyn könnten und würden, sondern dasselbe nur als das erhabene Ziel ihres Strebens in allem Wollen und Handeln unablässig vor Augen behalten sollten, lag tiefe Weisheit in dieser nur von Unverständigen so oft zur Ungebühr bespöttelten Vorstellung.

Aus dem Gesagten läßt sich der scheinbare Widerspruch zwischen folgenden beiden Sätzen: „das praktische Vernunftgesez fordert von jedem moralischen Wesen vollkommene Sittlichkeit oder

Heiligkeit" — und: „kein endliches Wesen ist in irgend einem Momente seines Daseyns vollkommener Sittlichkeit fähig" leicht auflösen. Der leztere dieser beiden Sätze wird wohl jedes Beweises entbehren können. Denn was ist wohl offenbarer als dies, daß eines Theils die Beschränktheit unsers Erkenntnisvermögens dies zur unausbleiblichen Folge haben müsse, daß die sittliche Beurtheilung oft unrichtig ausfällt, folglich auch der Wille falsch wählt, und daß andern Theils der Widerstand der Neigungen und Begierden nothwendig manche Uebertretung der moralischen Vorschriften verursachen und überhaupt nur eine unvollkommene und mangelhafte Befolgung derselben zulassen wird. Und gleichwohl ist der erstere Saz, daß das Gesez vollkommene Sittlichkeit fordere, nicht weniger über jeden Zweifel erhaben: denn es würde die Heiligkeit des Moralgesezes erniedrigen heißen, wenn man annehmen wollte, daß es mit einem mangelhaften Gehorsam zufrieden sey. Nein! es fordert nicht halbe sondern ganze sittliche Güte.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Aber wie kann dann nun die Vernunft, ohne sich selbst zu widersprechen, d. h. ohne Unvernunft zu werden, etwas von uns verlangen, dessen Unmöglichkeit sie doch selbst einsieht? — Wer das Vorhergehende verstanden hat, wird hierauf leicht antworten können. Der Zweck, wozu die Vernunft zugleich mit dem Moralgesetze die Idee vollkommener Heiligkeit als das hohe Ziel des menschlichen Strebens aufstellt, ist nicht der, daß mein Wollen und Handeln in irgend einem Zeitpunkte meines Daseyns vollkommen gut oder dem Gesetze durchaus angemessen sey, sondern, daß ich beides demselben immer angemessener mache. Wenn meine praktische Vernunft mir etwas Geringeres, als vollkommene Moralität, zum Strebeziel steckte, wenn sie weiter nichts, als einen solchen Grad der Sittlichkeit von mir forderte, den ich bei mäßiger Anstrengung meiner Kräfte schon in diesem Leben zu erreichen hoffen dürfte; was würde die Folge hiervon seyn? Würde mir nicht theils Eigendünkel, theils Liebe zur Bequemlich-

keit vorspiegeln, daß ich jenes erreichbare Ziel (so weit ich auch wohl noch davon entfernt wäre) wirklich erreicht habe, daß ich mir nun weiter keine Mühe um fernere Vervollkommnung geben dürfe, daß ich nun stille stehen könne? Und gleichwohl ist auch schon der bloße Gedanke, man habe genug gethan und brauche es in der Tugend nicht weiter zu bringen, der menschlichen Bestimmung so ganz zuwider, daß schon dieser bloße Gedanke von einem moralisch möglichen Stillstande im Guten als ein merklicher Rückschritt betrachtet werden muß. Ist hingegen das, was mir als Ziel meines Strebens vorgesteckt ist, eine nie ganz zu erreichende Vollkommenheit; so werde ich nie in den Fall kommen, wo ich mich überreden könnte, ich sey nun wirklich was ich seyn solle: vielmehr wird die Vergleichung meiner immer mangelhaft bleibenden Tugend mit der erhabenen Idee einer ganz tadellosen, vollkommenen Sittlichkeit mich keinen Augenblick vergessen lassen, daß ich noch nicht am Ziele bin; — und nur so wird der Eifer,

zu immer höhern Stufen der Moralität empor zu streben, stets in mir unterhalten werden. Das Leben des Tugendhaften ist ein beständiger im Ganzen siegreicher Kampf, ohne daß er je einen vollkommenen, alles fernere Kämpfen unnöthig machenden Sieg davon tragen wird: ergreifen wird er es nie, das hohe Kleinod der Vollkommenheit; er soll ihm aber, wie sich einer der ältesten christlichen Weisen ausdrückt, unablässig nachjagen, oder sich ihm bis ins Unendliche zu nähern suchen.

Da aber dieser unendliche Progressus nur unter der Voraussetzung einer endlosen Existenz und Persönlichkeit des Vernunftwesens denkbar und möglich ist; so ist diese oder die Unsterblichkeit der Seele eine sehr natürliche Folge von dem Gesetze der Vernunft insofern es vollkommene Moralität gebietet. Ein endliches Vernunftwesen kann diesem Gesetze der Heiligkeit nur durch ein ewig dauerndes Fortschreiten von den niedern zu den höhern Stufen der Sittlichkeit Genüge thun. Gott der Unendliche, dem

die Zeitbedingung nichts ist, sieht in dieser für uns endlosen Zeitreihe das Ganze der Angemessenheit zu dem Gesetze der Heiligkeit. Wofern wir uns also die Idee der so unnachlaßlich von uns geforderten vollkommenen Sittlichkeit dazu dienen lassen, wozu sie uns durch die gesezgebende Vernunft vorgestellt ist, nehmlich, uns durch sie zum beständigen Fortschreiten im Guten antreiben zu lassen; so können wir uns des Glaubens trösten, daß uns Gott, der oberste Gesezgeber und Richter, die Totalität dieses nur ihm allein übersehbaren unendlichen Progressus als völlige Angemessenheit zu jener Idee anrechnen werde.

Die Tugend, als herrschende gute Gesinnung, als fortdauernde Bekämpfung und Beherrschung der Sinnlichkeit durch Vernunft und als ein beständiges Weiterstreben nach höheren Graden sittlicher Vollkommenheit, ist (wie die Stoiker ganz richtig behaupteten), nur eine einzige. „Der Mensch, sagt ein geistreicher

Schriftsteller, ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu seyn: nicht Tugenden, sondern die Tugend ist seine Vorschrift." Die herrschende gute Gesinnung muß sich über das ganze Wollen und Handeln erstrecken, wenn sie ächte Tugend seyn soll. Wer zwar in den mehresten Stücken dem Moralgesetze gemäß handelt, aber dasselbe in einem oder einigen Stücken mit Wissen und Willen übertritt, den bestimmen gewiß auch zu seinen legalen Handlungen bloß Rücksichten auf eigenes Wohlseyn, oder wenigstens Ehrbegierde oder Gewohnheit oder Beispiele, oder sonst etwas dieser Art, nicht Achtung gegen das Gesez und ehrfurchtsvoller Gehorsam gegen dessen Urheber. Denn wo dieser ist, da wird man auch kein einziges Gebot der Sittlichkeit übertreten: man wird nicht — zwar gerecht aber dabei unbarmherzig, nicht mildthätig, aber zugleich unenthaltsam und wollüstig seyn u. s. w.

Die Größe der Tugend eines Menschen oder die sittliche Güte seines Charakters wird bestimmt, nicht durch die Menge der gesezmäßigen Handlungen, die er verrichtet, auch nicht durch das Gute, die fremde Glückseligkeit, die er außer sich schafft und befördert. Denn Manchem fehlt es bei dem besten Willen und den edelsten Gesinnungen an Gelegenheit oder physischem Vermögen zu einer gemeinnüzigen Wirksamkeit: und nicht selten wird der beabsichtigte Erfolg der uneigennüzigsten und lobenswürdigsten Unternehmungen durch widrige Ereignisse, ganz ohne des Handelnden Schuld, völlig oder doch zum Theil vereitelt; — da hingegen die nach Wunsch gelingenden und von der Welt, die nur nach dem Erfolge urtheilt, auf die übertriebenste Art gepriesenen gemeinnüzigen Handlungen eines Andern bloß aus verstockter und verlarvter Selbstsucht entspringen. Die subjektive Moralität oder die Tugend eines Menschen ist vielmehr desto größer, je reiner, je stärker, je dauerhafter, je ausgebreiteter sie ist, und je

willliger sie ausgeübt wird. Ich will mich bei jedem dieser Punkte ein wenig verweilen.

Die Tugend eines Menschen ist desto reiner und lauterer, je mehr er sich durch die ächt moralische Triebfeder, unbedingte Achtung gegen das Sittengesez und je weniger er sich durch sinnliche Antriebe, in allem seinem Wollen und Handeln bestimmen läßt. Vollkommene Reinheit der Tugend ist eine Idee, die sich unter Menschen nie ganz realisirt findet. Das ist zwar wohl möglich, daß jemand einzelne gute Entschließungen fasse bloß aus Achtung und Gehorsam gegen das Gesez, ohne allen mitwirkenden Einfluß der Selbstliebe, ja sogar den Antrieben derselben gerade zuwider; aber dahin wird es nie ein Mensch bringen, daß die Rücksicht auf sein Vergnügen und Wohlseyn im Ganzen gar keinen Antheil an seinen pflichtmäßigen Entschließungen und Handlungen haben sollte. Allein dies spricht ihn nicht von der Verbindlichkeit los, diesen Einfluß der Sinnlichkeit und des Eigennutzes immer mehr

bey sich zu schwächen und die sittlichgute Gesinnung je länger je mehr zur Haupttriebfeder seines Wollens und Thuns zu erheben. Der Mensch kann es wenigstens dahin bringen, daß er in jedem Falle zuerst frage: „Was fordert hier die Pflicht?“ und dann erst, wenn er, nach Maaßgabe der Antwort, die ihm seine eigene Vernunft auf diese Frage giebt, seinen Entschluß gefaßt hat, sich durch die Vorstellung der vortheilhaften oder angenehmen Folgen der Tugend noch mehr in seiner guten Entschließung befestige. Wenn nur die sittliche Triebfeder stark genug auf meinen Willen wirkt, um die sinnlichen Motive auch allenfalls entbehrlich zu machen; so kann es dem Werthe meiner Tugend keinen Abbruch thun, daß auch noch sinnliche Motive zu eben demselben Ziele hin mitwirken.

Die Tugend eines Menschen ist desto stärker, je mehr die moralischgute Gesinnung theils über die natürliche Trägheit, theils über die ihr entgegengesezten Antriebe der Sinnlichkeit und jedes andere Hinderniß siegt; je we-

niger sie sich durch die Vorstellung der Mühe, der Selbstbekämpfung und Selbstverläugnung, welche treue Pflichterfüllung kostet, abschrecken und muthlos machen läßt; je tapferer und standhafter sie den Lockungen der Verführer, den Reizungen der Lüste, den aufbrausenden Leidenschaften widersteht; mit je erhabenerm Muthe sie sich über die Gefahren und Leiden, über den Spott der Lasterhaften und über den Haß der Thoren und Ruchlosen hinweg sezt. Da jede Kraft desto größer und stärker ist, je größere Wirkungen sie hervorbringt und je größere und mehrere Schwierigkeiten sie besiegt; so müssen wir auch der moralischen Triebfeder eine desto größere Stärke zuschreiben, je bedeutender und zahlreicher die Hindernisse sind, die sie überwindet oder überwunden hat. Hieraus folgt, daß der sittliche Werth einzelner guter Entschliessungen und Handlungen desto größer ist, je mehr Mühe sie gekostet, je mehrere Hindernisse dabei zu überwinden und je mehrere sinnliche Antriebe zum Gegentheil zu besiegen waren.

Wer bei einer gewissen natürlichen Unempfindlichkeit und dem Mangel sympathetischer Theilnahme an fremder Noth dennoch die Pflichten der Mildthätigkeit ausübt, und sogar seinem eigenen Lieblingsvergnügen so viel abbricht, als zur Unterstützung eines Dürftigen erfordert wird, der verräth eine größere moralische Stärke, als ein Anderer, welchem Temperamentsanlagen und äußere Umstände die Ausübung dieser Pflicht erleichterten. Wenn indessen der Grund, warum mir die Ausübung sonst schwerer Pflichten gegenwärtig wenig Mühe kostet, darin liegt, daß ich meine moralischen Kräfte schon lange geübt und durch Uebung gestärkt, die Feinde meiner Tugend schon oft besiegt habe, und über meine sinnlichen Begierden und Leidenschaften nach einem anhaltenden und harten Kampfe endlich in gewissem Maaße Herr geworden bin; so ist selbst die Leichtigkeit, womit ich gegenwärtig meine Pflichten verrichte, ein Beweis von nicht gemeiner Stärke eines durch lange und unermüdete Anstrengung der

sittlichen Kräfte bis zu einem hohen Grade ausgebildeten Charakters. — Hieraus läßt sich leicht einsehen, daß die sogenannten Temperamentstugenden, d. h. gewisse legale Handlungsarten, wozu der Mensch, vermöge natürlicher geistiger oder körperlicher Anlagen, Neigung hat, keine eigentlichen Tugenden seyen; Gefälligkeit, liebreiches Wesen und Wohlthätigkeit aus Sympathie und natürlichem Wohlwollen, Enthaltsamkeit, Gelassenheit, Gleichmüthigkeit, aus einer angebornen ruhigen Gemüthsstimmung oder natürlicher Kälte, können einem Menschen zur Zierde dienen, auch ihm selbst und Andern zum großen Nutzen gereichen: aber den Nahmen der Tugenden verdienen sie nicht. — Eben dies gilt auch von denen gesezmäßigen Handlungsweisen, welche man Tugenden der Erziehung nennt, z. B. Fleiß, Ordnungsliebe, Sparsamkeit, wozu jemand von früher Kindheit an durch Beispiele Belohnungen und Strafen und ähnliche sinnliche Erziehungsmittel ist gewöhnt worden.

Ausdauernd oder Dauerhaft ist die Tugend, wenn die gute Gesinnung ohne Unterbrechung zu immer höhern Stufen der Vervollkommnung wirksam ist, und sich durch wiederhohlte und immer vollständigere Siege über die entgegengesezten Antriebe der Sinnlichkeit bewährt. Durch einzelne Fehler der Uebereilung oder der Schwachheit wird dieses Fortschreiten zum Bessern im Ganzen so wenig gehemmt, daß sie vielmehr jedem Menschen von ächt moralischer Gesinnung zum Antriebe dienen müssen, in Zukunft noch mehr über sich selbst zu wachen und von seinen Kräften einen noch gewissenhaftern Gebrauch zu machen. — Eine schwankende, veränderliche, unzuverlässige Tugend ist keine wahre Tugend, sondern entweder die Wirkung natürlich guter Neigungen und Triebe, oder ein durch zufällige Veranlassungen entstandener Enthusiasmus zu einzelnen edeln Handlungen und Unternehmungen, oder ein Recht- und Guthandeln mehr aus unlautern, vielleicht dem eigenen Bewußtseyn verborgenen Quellen der Selbstsucht,

als aus einem sittlich-guten Willen. Eine solche unächte Tugend kann gegen die Gewalt der Leidenschaften, die Macht der Versuchungen und der bösen Beispiele nicht aushalten.

Die Tugend eines Menschen ist desto ausgebreiteter, je mehr sie sich theils über seine ganze Denk- und Sinnesart, theils auf alles sein Thun und Lassen erstreckt, und in einem je größern Wirkungskreise sie sich thätig beweist. Wem es mit der Erfüllung seiner Pflichten ein wahrer Ernst ist, der wird sich bemühen, seine moralischen Kräfte an so vielen Gegenständen und in so mannigfaltigen Verhältnissen, als möglich, zu üben, immer mehr Gutes zu stiften, und seine gute Gesinnungen durch gemeinnützige und edele Handlungen immer deutlicher an den Tag zu legen. Wer nicht so viel Gutes thut, seinen Wirkungskreis nicht so sehr erweitert, als er kann, und seine Trägheit dadurch zu beschönigen sucht, daß er versichert: „seine Gesinnung, sein Wille sey doch wenigstens gut," — der beweist eben hierdurch, daß seine

ganze vermeinte Tugend nicht rechter Art sey. — Ich kann hier folgende Bemerkung nicht unterdrücken. Wir können und sollen unsere Tugend auch dadurch immer mehr zu erweitern und auszubreiten suchen, daß wir uns je länger desto mehr gewöhnen, jede auch unbedeutend scheinende Entschließung und Handlung erst nach dem Sittengesetze zu prüfen, bevor wir sie fassen oder ausüben. Es kann eine Handlung an sich sehr untadelhaft seyn: insofern ich sie aber verrichte, ohne daran zu denken, ob sie recht oder unrecht sey, und ohne nach der Güte der ihr zum Grunde liegenden Maxime zu fragen, handle ich wirklich unrecht. Hingegen erhalten auch die in Rücksicht auf Moralität sehr unwichtig und sogar gleichgültig scheinenden Handlungen dadurch einen wenigstens negativen sittlichen Werth, wenn ich, ehe ich mich dazu entschließe, sie erst einer sittlichen Prüfung unterwerfe, und sie nicht eher verrichte, als nachdem ich mich von ihrer Rechtmäßigkeit überzeugt habe. Hieraus läßt sich die Frage leicht beant-

worten; ob und in welchem Sinne man sagen könne, daß es gar keine vollkommen indifferente oder gleichgültige Handlungen gebe? So wie jede nur denkbare Handlungsweise, objektiv betrachtet, entweder erlaubt oder unerlaubt ist, folglich keine objektiv gleichgültige Handlungsweise angenommen werden kann; so giebt es auch keine subjektiv indifferente Handlung, insofern ich verbunden bin, nichts zu thun, ohne es vorher nach den Regeln der Sittlichkeit geprüft und mich von dessen Rechtmäßigkeit überzeugt zu haben. Unterlasse ich diese Prüfung bei einer an sich auch noch so unschuldigen Handlung; so verdiene ich Tadel. Ob ich dieses oder jenes Vergnügen zu meiner Erholung genieße, mag an sich völlig gleichgültig zu seyn scheinen: aber wenn ich eines derselben blindlings wähle, ohne im Mindesten darnach zu fragen, welches von beiden sich am besten mit meinen Pflichten vertrage, so handle ich unsittlich. So nothwendig es nach der Natur des Menschen, als eines sinnlichvernünftigen Wesens ist, daß er

sich nicht bloß nach reinvernünftigen, sondern auch nach sinnlichen Antrieben bestimme, so unrecht ist es, daß er in irgend einer Sache sein Wollen und Handeln allein nach den leztern bestimme. Die ganz allgemeine, sich auf alle einzelne Willensakte und Handlungen erstreckende sittliche Beurtheilung ist freilich eine bloße Idee, der sich aber der Mensch immer mehr nähern soll: und so lange er sie nicht erreicht hat, welches nie geschehen wird, so lange darf er sich keiner vollkommenen-Tugend rühmen.

Die Tugend eines Menschen ist endlich um so größer, je williger er seine Pflichten ausübt. Aber wie? ist denn nicht die Tugend ein immerwährender Kampf gegen die sinnlichen Neigungen und Begierden? Und wie ist es nun möglich, gern zu thun, was man gegen seine Neigung thut? Ich antworte: ein uneingeschränktes Gernthun aller Pflichten ist abermahls eine nie ganz zu erreichende Idee, welcher der Mensch nur immer näher kommen soll. So

groß die Mühe und die Selbstüberwindung auch ist, welche die Beobachtung der erkannten Pflichten dem sinnlichen Menschen kostet; so wird dieselbe doch mit der Zeit immer geringer und die Ausübung des Guten leichter. Es wird dem Gemüthe je länger je mehr zur Gewohnheit, zur andern Natur, seine Neigungen und Begierden durch das Moralgesez zu beschränken und zu beherrschen: und je mehr man mit den sittlichen Ideen und Gefühlen vertraut wird, desto mehr Einfluß bekommen diese zur Bestimmung des ganzen Charakters. Der Widerstand der Sinnlichkeit wird immer schwächer: Rechtwollen und Rechthandeln wird je länger je mehr zu einer Art von geistigem Bedürfnisse, folglich nicht nur leichter, sondern auch insofern angenehm als das Bewußtseyn der Tugend, unterstüzt durch religiöse Vorstellungen und Gefühle, die Seele erfreut und beruhigt: und so geschieht es denn, daß wir die Tugend, die wir Anfangs bloß achteten, endlich auch lieben und mit immer größerer Lust ausüben.

Zum Beschlusse bemerke ich noch dieses. So wie die Tugend in der dem Moralgesetze angemessenen Stimmung des Willens und der Gesinnungen besteht; so heißt die Kenntnis des Gesetzes und die richtige Anwendung desselben bei Beurtheilung der menschlichen Handlungen Weisheit. Diese wird also bei der Tugend vorausgesezt: gleichwie sie nur dann wahre Weisheit ist, wenn sie auf den Willen wirkt, d. h. Tugend zur Folge hat. Beide sind demnach unzertrennlich. — In der weitern Bedeutung gebrauchten öfters die Alten das Wort Weisheit (σοφια, sapientia), indem sie auch die der praktischen Vernunftkenntnis entsprechende Willensgüte dadurch bezeichneten.

VIII.

Von dem Gegentheil der Tugend, der Sünde und Lasterhaftigkeit.

Jede Abweichung des Wollens und Handelns von dem Sittengesetze heißt Illegali-

tät, und wenn sie mit Wissen geschieht — so daß man sich nicht nur des Gesetzes, sondern auch der Uebertretung desselben bewußt ist — Immoralität oder Sünde; welche entweder in Begehung des Verbotenen oder in Unterlassung des Gebotenen besteht. — Der Mensch sündigt nicht sowohl in der positiven Absicht, das Gesez zu übertreten, als vielmehr theils aus Mangel der gehörigen Aufmerksamkeit auf sich selbst und auf sein Thun und Lassen, theils aus Schwäche der sittlichen Triebfeder, — immer aber so, daß er bei einem gewissenhaften Gebrauche seiner moralischen Vermögensarten die Sünde vermeiden und sich von den ihm anklebenden Fehlern immer mehr befreien könnte. Wenn ich das Gesez zwar anerkenne, und mich zu dessen Beobachtung verbunden fühle, aber wenn dieses Anerkennen und dieses Gefühl der Achtung gegen das Gesez nicht den Grad der Lebhaftigkeit hat, welcher erfordert wird, um meine Sinnlichkeit in dem Grade zu beherrschen, daß sie mich nicht zum Bösen hin-

reiße; so wird mein Wollen und Thun öfter durch diese, als durch das Bewußtseyn meiner sittlichen Verbindlichkeit bestimmt werden, folglich meiner Pflicht widersprechen. Verletze ich eine Pflicht, die ich nicht kannte und in meiner Lage nicht kennen konnte; so ist diese Illegalität keine Sünde, weil die ihr zum Grunde liegende Unwissenheit unverschuldet war. Rührt aber die mangelhafte Kenntnis meiner Pflichten von einem Mangel an Achtung für Sittlichkeit her, unterließ ich darum, mich von meinen Pflichten zu unterrichten, weil es mir mit Tugend und moralischer Veredelung kein Ernst war; so ist diese Unwissenheit verschuldet und die daraus entspringende sogenannte Unwissenheitssünde strafbar. — Die unselige Gewohnheit, Entschließungen zu fassen und Handlungen zu begehen, ohne das, was man thun will, erst nach dem Gesetze zu prüfen, ist sehr sündlich, weil auch bei ihr Mangel der Achtung für Moralität zum Grunde liegt. Die aus dieser Quelle entspringenden

Uebertretungen des Gesetzes heißen bald Sünden der Nachlässigkeit und Trägheit, wenn man die Mühe scheute, was man zu thun und zu lassen habe, nach der Vorschrift der moralischen Vernunft zu untersuchen; bald Sünden der Uebereilung, wenn man sich durch seine Begierde und Affekten, durch das Beispiel Anderer u. dgl. zu Handlungen hinreißen läßt, ohne sich zuvor die zu einer besonnenen Ueberlegung nöthige Zeit und Ruhe zu gönnen. Doch sind Sünden dieser Art nicht in dem Grade verabscheuungswürdig, wie diejenigen Versündigungen, vor welchen die deutliche Vorstellung dessen, was das Gesez fordert, unmittelbar vorher geht, oder die wohl gar von dem Bewußtseyn, daß sie dem Gesetze zuwider sind, begleitet werden. Das sind die Sünden der Bosheit, welche insofern diesen Namen mit Recht führen, als sie einen höhern Grad moralischer Verderbtheit verrathen, als die Fehler der Uebereilung und der Schwachheit. Denn jede Sünde ist desto größer, einen je größern

Mangel an Moralität der Denk- und Sinnesart, je mehr Fertigkeit in Uebertretung des Gesetzes und je mehr Herrschaft der sinnlichen und eigennützigen Triebe über Vernunft und sittliches Gefühl sie voraus setzt. Daher hält man auch mit Recht eine Versündigung für desto größer, je leichter es gewesen wäre und je mehr Aufforderungen man hatte, sie zu unterlassen, je öfter und ernstlicher man gewarnt, je mehr man durch Beispiel und Lehre zum Gegentheil ermahnt war u. s. w. — Eine überwiegende und herrschende Neigung zu einer gewissen Art von Pflichtverletzung oder Sünde heißt ein Laster, z. B. Unmäßigkeit, Verläumdungssucht u. dgl. Erstreckt sich diese böse Neigung auf die ganze Denk- und Sinnesart, oder hat ein Mensch die Maxime angenommen, den Antrieben der Sinnlichkeit und des Eigennutzes, nicht etwa bloß in diesem oder jenem Stücke, sondern in allen Fällen, wo seine sinnlichen Begierden mit den Gesetzen der Vernunft in Streit gerathen, mehr als diesen zu folgen;

so nennen wir ihn einen Lasterhaften. Ein lasterhafter Mensch kann übrigens aus Antrieben des Eigennutzes wenigstens in manchen Fällen, sehr legal handeln. Diese Lasterhaftigkeit versteht man, wenn man sagt, es gebe nur ein Laster, gleichwie es, nach obiger Erklärung, nur eine Tugend giebt. — Der Mangel der Tugend, — wenn nehmlich ein Mensch die Gebote der Sittlichkeit zwar nicht übertritt, aber auch nicht befolgt, — heißt nicht Sünde oder Laster, sondern Untugend: gleichwie dem, der darum nicht sündigt, weil es ihm an Gelegenheit, an innern oder äußern Reizen, an Kenntnis, an Verschlagenheit und List zum Sündigen fehlt, nicht Tugend, sondern nur Unschuld zugeschrieben wird.

Das Gegentheil der Weisheit ist Thorheit. Wenn also der Weise nicht nur die Tugend für seine höchste Bestimmung erkennt, sondern auch dieser Erkenntnis gemäß handelt; so besteht die Thorheit darin, das man das Gesez der Sittlichkeit und das durch dasselbe

jedem Vernunftwesen vorgesteckte Ziel zwar kennt, aber gleichwohl etwas anders (sinnliches Vergnügen, Ehre, Reichthum) zum höchsten Ziele seines Strebens macht. Man sieht leicht, daß diese praktische Thorheit von der Lasterhaftigkeit eben so wenig, wie Weisheit von Tugend, zu trennen ist.

IX.

Vergleichung der Sittlichkeit und der Klugheit.

Nach den bisherigen Erörterungen fällt der wesentliche und sehr wichtige Unterschied zwischen Sittlichkeit und Klugheit von selbst in die Augen. Die Klugheit besteht, wie schon ist bemerkt worden, in der geschickten Anwendung der Vernunft zur Erreichung sinnlicher Zwecke: sie entwirft und befolgt diejenigen Lebensregeln, durch deren Beobachtung die sowohl dem Grade als der Dauer nach größtmögliche Glückseligkeit erreicht werden kann. Da sie also bloß Glückseligkeit zum Zwecke hat; so können ihre Vorschriften eben so wenig allgemeingültig seyn,

als der Begriff der Glückseligkeit selbst bei allen Menschen ebenderselbe ist. Denn da dieser Begriff bei jedem Subjekte durch seine Empfindungsweise, seine Neigungen, seine natürlichen und angewöhnten Bedürfnisse, wie auch durch seine äußern Umstände und Verhältnisse bestimmt wird, diese Bestimmungsgründe aber bei den Menschen bis ins Unendliche verschieden sind; so kann Manches für mich eine sehr brauchbare Klugheitsregel seyn, was es für dich und tausend Andere nicht ist. So hat z. B. die Klugheitsregel: „Suche dich durch Gefälligkeit und thätiges Wohlwollen bei deinen Mitmenschen beliebt zu machen", für mich ihre vollkommene Gültigkeit, weil nicht nur nach meiner subjektiven Gemüthsart, die Liebe Anderer für mich Bedürfnis ist, sondern weil ich auch in solchen Umständen und Verhältnissen lebe, daß ich der liebevollen Theilnahme und des Beistandes meiner Nebenmenschen zu meinem Wohlseyn nicht entbehren kann. Aber wer nun entweder von Natur nicht so zur Sympathie

gestimmt, sondern im Gegentheil so gesinnt ist, daß er sich lieber gefürchtet als geliebt sieht, oder so viel Reichthum und Macht besizt, daß er glaubt, nach der Liebe und dem Hasse Anderer wenig fragen zu dürfen, wird auch der die oben gedachte Lebensregel für gültig anerkennen? Die Gesetze der Sittlichkeit hingegen, da sie nicht in subjektiven Neigungen und Bedürfnissen, sondern in dem Wesen der Vernunft selbst ihren Grund haben, gelten für alle Menschen und zu allen Zeiten. So behalten die Gesetze: „Du sollst einem jeden das Seinige geben und lassen" — „fremde Noth nach Vermögen erleichtern" für jedermann und in jeder Lage ihre vollkommene Verbindlichkeit, es mag übrigens Vortheil oder Nachtheil von ihrer Befolgung zu erwarten seyn. — Die Vorschriften der Klugheit und ihre Beobachtung haben ferner einen bloß sinnlichen Zweck, mithin auch einen durch diesen bestimmten bloß bedingten, sinnlichen Werth: der Sittlichkeit aber kommt ein innerer, rein-vernünftiger Werth zu. — Von

den Regeln der Klugheit machen wir ohne Bedenken Ausnahmen, so oft wir voraus sehen, daß ihr Zweck, unsere Glückseligkeit, nicht erreicht werden kann: von den Gesetzen der Sittlichkeit aber dürfen wir nie Ausnahmen machen, weil ihr Zweck (subjektive sittliche Güte und persönliche Achtungswürdigkeit) allezeit erreicht wird. — Die Befolgung der Klugheitsregeln finden wir für uns selbst und Andere bloß rathsam: die Beobachtung der sittlichen Gesetze aber machen wir uns und Andern zur Pflicht, fordern sie als etwas unbedingt nothwendiges, und können ihre Uebertretung nie billigen, gesezt auch, es würden durch dieselbe noch so viele und große Vortheile gewonnen; ja wir wollen, daß sie von allen Menschen auf das Strengste beobachtet werden, gesezt auch, der Verlust ihres ganzen irdischen Wohlseyns wäre die Folge davon. — Die Verletzung der Klugheitsregeln tadeln wir, weil dadurch der Zweck der sinnlichen Natur vereitelt wird: die Uebertretung der sittlichen Gesetze misbilligen wir in weit hö-

herm Grade und unbedingt, als etwas, wodurch dem absoluten Zwecke der vernünftigen Natur entgegen gehandelt wird. — Und wenn wir den, der sich durch ein unkluges Betragen unglücklich macht, bloß bedauern; so fühlen wir gegen den, der durch Laster seine Vernunft- und Menschenwürde entweiht, Verachtung und Abscheu. — So oft wir uns endlich selbst der Uebertretung der Klugheitsregeln bewußt sind; so werden wir bloß unwillig auf uns selbst, weil wir uns so schlecht auf unsern eigenen Vortheil verstanden: wenn wir uns aber die Verletzung unserer Pflichten Schuld geben müssen; so empfinden wir Selbstverachtung, Beschämung und Reue, Gefühle, die auch dann noch fortdauern, wenn die sinnlich nachtheiligen Folgen unsers unsittlichen Betragens längst vorüber sind.

Es ist möglich, daß ein bloß kluger Mann, der keinen höhern Zweck seines Thuns und Lassens, als sein eigenes Wohlseyn kennt, eben so

gerecht, so gütig, so enthaltsam, kurz, eben so gesezmäßig lebt, als der wahrhaftig Tugendhafte. Jener ist freigebig und mildthätig, weil vermöge des natürlichen Mitgefühls die Wohlthaten, wodurch er das Schicksal des Armen und Nothleidenden erleichtert, ihm selbst Vergnügen gewähren; weil es ihm mehr Freude macht, selbst mit Verläugnung seiner selbstsüchtigen Neigungen, den Hungrigen zu speisen, den Nackenden zu kleiden und den Hülflosen zu retten, als sein Geld an der Tafel oder im Spiele zu verschwenden. Der tugendhafte Mann aber kennt und schäzt zwar auch die Freuden des Wohlthuns; aber nicht bloß um dieses sympathetischen Genusses willen, sondern hauptsächlich, weil er es für Pflicht hält, zu helfen wo er kann, verwendet er einen Theil seines Vermögens zu Gaben der Menschenliebe und der Mildthätigkeit. — Der bloß Kluge übt Fleiß und Treue in seinem Berufe, weil er sich dadurch Ehre, Ansehen und andere Vortheile des Lebens zu verschaffen hofft, die er im

Ganzen für wichtiger ansieht, als die bequemen und ruhigen Tage, welche er sich bei saumseliger Betreibung seiner Geschäfte machen konnte. Der Tugendhafte macht die pünktlichste Amtstreue zu seiner heiligsten Pflicht, und würde sie auch dann noch mit der größten Gewissenhaftigkeit ausüben, wenn er auch gewiß wüßte, daß er statt der Achtung seiner Zeitgenossen, höherer Ehrenstellen und anderer Vortheile, Undank, Haß und Verfolgung zum Lohne erhalten würde. Der Erstere meidet Betrug und Ungerechtigkeit, weil er es für ein geringeres Uebel hält, allenfalls auch mit Dürftigkeit und Mangel zu kämpfen und dabei den Namen eines ehrlichen Mannes zu behaupten, als sich bei unrechtmäßig erworbenen Reichthümern von feilen Schmeichlern vergöttert und von niedrigen Kriechern angebetet zu sehen, aber dabei zu wissen, daß er von jedem gutdenkenden Menschen verachtet werde, und daß überdas sein ganzes äußeres Glück auf einem sehr schlüpfrigen Grunde ruhe und früher oder später einen

schrecklichen Sturz befürchten lasse: er enthält sich also aller schlechten Mittel, sein Glück zu machen, doch nur wegen der wenigstens möglichen nachtheiligen Folgen, welche der Gebrauch derselben zulezt für seine und der Seinigen irdisches Wohl haben könnte. Der Andere handelt redlich und gerecht aus Gewissen, und würde selbst dann noch jede niederträchtige Eigennützigkeit verabscheuen, wenn er auch überzeugt wäre, daß dieselbe nie entdeckt werden und nie die geringste schädliche Folge für ihn haben würde: selbst durch den Gedanken an das viele Gute, welches er bei dem Besitze eines großen mit Unrecht zu erwerbenden Vermögens zu stiften im Stande seyn würde, selbst durch den Anblick der dringendsten Noth seiner geliebtesten Freunde und Blutsverwandten, der er anders nicht, als durch einen Betrug, durch eine Unredlichkeit abhelfen könnte, würde seine Rechtschaffenheit nicht wankend werden, weil er an eine Tugend glaubt, die dadurch nichts von ihrem übersinnlich erhabenen Werthe verliert, daß

sie die schwersten irdischen Leiden zu ihren Begleitern hat. — Der bloß kluge Mann sieht bei dem Genusse sinnlicher Freuden nur dahin, daß er seiner Gesundheit, seinem guten Namen, seinem Vermögen nicht schade, nichts Nothwendiges versäume, kurz, daß er sich nicht im Ganzen größern Nachtheil dadurch zuziehe, als das genossene Vergnügen werth ist. Der Weise und Tugendhafte beobachtet zwar auch alle diese Vorsichtsregeln; aber er thut noch mehr. Er prüft jede Genußart nach dem sittlichen Gesetze, und ordnet diesem alle Liebe zum Vergnügen und jede sinnliche Begierde stets unter: dabei ist er sich bewußt, daß er eine Pflicht gegen sich selbst erfüllt, wenn er durch den mäßigen Genuß jedes unschuldigen Vergnügens seine Arbeiten unterbricht, sein Gemüth erheitert und sich zu neuen Anstrengungen des Geistes und des Körpers stärkt; und diese beständige Hinsicht auf Gesez und Pflicht ertheilt selbst allen denen Handlungen, welche die Befriedigung sinnlicher Neigungen zum Zwecke haben, einigen morali-

schen Werth. — Mit einem Worte: die Handlungen des bloß klugen Mannes, welcher keine höhern Absichten kennt, als unmittelbare oder mittelbare Beförderung seines eigenen Wohls, sind zwar keine glänzenden Laster, aber auch keine Tugenden, so sehr sie auch äußerlich mit dem Gesetze übereinstimmen mögen. Dem Verhalten des wahrhaftig Tugendhaften aber kommt selbst alsdann, wenn er seine eigene Wohlfahrt beabsichtigt, insofern moralische Güte zu, als er das unbedingte Sittengesez zwar nicht immer zur einzigen Triebfeder, aber doch allezeit zum obersten Prüfungs- und Einschränkungsgrunde alles seines Wollens und Handelns macht. — Erreichen Beide ihren Zweck, die Glückseligkeit ihres irdischen Lebens; so freut sich der Erstere mit Recht, daß er sich selbst für den Urheber seiner Wohlfahrt anzusehen, sein Glück sich selbst zu verdanken hat. Der Leztere aber wird noch überdies das beseligende und jeden Freudengenuß so sehr erhebende Vergnügen der moralischen Selbstbilligung in desto höherm

Grade schmecken, und sich selbst der Glückselig-
keit desto würdiger erscheinen, je mehr er sich
bewußt ist, daß er bei Erwerbung und selbst
bei dem Genusse derselben das Sittengesez zu
seiner obersten Prüfungsregel machte. — Ver-
fehlen sie Beide die Zwecke ihrer Glückseligkeit
entweder ganz oder zum Theil; so hat der Er-
stere freilich den Trost, daß er wenigstens an
sich nichts stehen lassen, sondern, so wenig auch
der Erfolg seinen Wünschen entsprochen, doch
nach seinen besten Einsichten als ein kluger Mann
gehandelt habe. Der Leztere aber fühlt sich noch
überdas durch die unbedingte sittliche Würde sei-
ner Person, die ihm kein Misgeschick rauben oder
auch nur schmälern kann, für alles, was er an
irdischer Glückseligkeit entbehrt oder einbüßt,
unendlich entschädigt und durch den Glauben an
eine vergeltende Zukunft unter allen Unfällen
und Leiden beruhigt. — Und nun beantworte
sich ein jeder aus seinem eigenen Gefühle die
Frage: welcher von Beiden, bei völlig gleichen
äußerlich gesezmäßigen Handlungen und bei

gleichen Successen und Schicksalen, der bessere, achtungswürdigere Mann sey? — Und diese Beantwortung wird denn auch für den unendlich erhabenen Vorzug zeugen, den die Sittenlehre vor jeder noch so sehr verfeinerten oder sublimirten Klugheits- und Glückseligkeitslehre ewig behaupten wird.

X.

Von Zurechnung, Verdienst, Schuld, Gewissen.

Wenn man urtheilt, daß eine Handlung oder deren Unterlassung aus freier Entschließung und Selbstthätigkeit herrühre, folglich dem Menschen selbst zugehöre und seinen persönlichen Werth entweder bewähre und erhöhe, oder herabsetze; so rechnet man ihm dieselbe zu: und zwar im ersten Falle zum Verdienste, im andern zur Schuld. Denn was ist Verdienst anders, als die gute Gesinnung eines Menschen, auf der sein persönlicher Werth beruhet, insofern sie sich

durch sittlichgute Entschließungen und Handlungen äußert? und was ist Schuld, als die böse Gesinnung, insofern sie sich durch böse Handlungen an den Tag legt und den Unwerth einer Person bewährt. Ich sage z. B.: es ist kein Verdienst, denen wohlzuthun, von welchen man reiche Vergeltung erwartet; weil zu einer solchen Handlungsweise keine moralischgute Gesinnung vorausgesezt wird, folglich der persönliche Werth eines Menschen nicht daraus hervorleuchtet. Ganz anders verhält es sich, wenn man denen Gutes erzeigt, von welchen man keine Vergeltung zu hoffen hat. — Hieraus ist ohne weitern Beweis klar, daß eine Handlung sehr großen und ausgebreiteten Nutzen zur Folge haben könne, ohne deswegen dem, der sie verrichtet, zum Verdienste angerechnet werden zu dürfen. Denn das Gemeinnüzliche ist nur dann verdienstlich, wenn es aus Pflicht verrichtet wird, nicht aber, wenn es Ehrbegierde, Eitelkeit oder versteckte Selbstsucht zur Quelle hat. Und so thut es auch dem Verdienste einer Handlung

keinen Abbruch, wenn das dabei beabsichtigte Gute durch unüberwindliche physische Hindernisse vereitelt wird.

Die Handlungen eines moralischen Wesens werden demselben zugerechnet entweder von einem andern Vernunftwesen oder von ihm selbst. Wer ohne alle Gefahr zu irren bestimmen soll, inwiefern eine Handlung der Selbstthätigkeit und freien Entschließung eines Menschen angehöre und ihm entweder zum Verdienste oder zur Schuld anzurechnen sey, der muß die ganze Gemüthsbeschaffenheit des handelnden Subjekts, den Grad seiner moralischen Aufklärung, seine Gesinnungen und Absichten, ingleichen die innern und äußern Gründe, die seinen Entschluß entweder erleichterten oder erschwerten, auf das Vollkommenste kennen. Hierzu aber ist kein Wesen von beschränkter Vernunft und mangelhaften Einsichten im Stande. Nur Gott der Allwissende vermag den Grad des Verdienstes und der Schuld, sowohl in Absicht jeder einzelnen Handlung, als auch in Absicht der ganzen

Denk- und Sinnesart eines moralischen Subjekts, auf das Genaueste zu bestimmen. Nichts in der Welt ist unzuverlässiger, als die sittlichen Urtheile, die ein Mensch über das Thun und Lassen eines andern fällt. Nicht einmal in sein eigenes Innere vermag er, wie Kant sagt, so tief hineinzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und von der Lauterkeit seiner Gesinnung, auch nur in einer Handlung, völlig gewiß seyn könnte; wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist. Oft wird Schwäche, welche das Wagstück eines Verbrechens abräth, für Tugend gehalten: und wie viele mögen ein langes schuldloses Leben geführt haben, die nur Glückliche sind, so vielen Versuchungen entgangen zu seyn! wie viel reiner moralischer Gehalt bei jeder That in der Gesinnung gelegen habe, das bleibt ihnen selbst verborgen.

Das Vermögen, wodurch wir uns unser moralisches Verhalten selbst zurechnen, heißt das Gewissen. Dieses beurtheilt demnach

nicht nur, ob eine Handlung dem Sittengesetze entspreche oder widerspreche, sondern es sucht auch, so viel als möglich ist, den Grad des Verdienstes und der Schuld, den dieselbe mit sich führt, zu bestimmen. Fällt diese Beurtheilung zu unserm Vortheile aus; so heißt es das gute, im entgegengesezten Falle, das böse Gewissen. Jenes hat Selbstachtung, dieses Selbstverachtung zur Folge. — Das Gewissen ist demnach der Richter in uns, dem wir nicht entgehen können, wenn gleich unsere Thaten vor aller Welt verborgen bleiben. Durch Sinnlichkeit, böse Grundsätze, verführerische Beispiele und verkehrte Gewohnheiten kann es zwar auf eine Zeit lang betäubt und in Schlaf eingewiegt, aber nie ganz zum Schweigen gebracht werden. Bis zu einer solchen Tiefe der Verworfenheit kann der Lasterhafte leicht versinken, daß er sich an die Vorwürfe seines Gewissens gar nicht mehr kehrt: aber daß er sie auch nicht mehr höre, daß diese über das Gesez in ihm wachende Gewalt völlig unterdrückt werde und sich nie

mehr in seinem Innern rege, dahin wird es auch der größte Bösewicht so wenig bringen, als er die wesentliche Anlage seiner Natur zur moralischen Vernünftigkeit zu vernichten vermag.

Insofern das Gewissen eine Handlung beurtheilt, ehe sie begangen wird, heißt es das vorhergehende, und insofern das Urtheil der Handlung folgt, das nachfolgende Gewissen. Was übrigens das irrende, das zweifelnde, das schwache, das leichtsinnige, das weite und enge, das peinliche Gewissen u. s. w. sey, wird bei geringem Nachdenken aus dem Gesagten von selbst einleuchten.

XI.

Von dem moralischen Charakter des Menschen.

Die sittliche Gemüthsbeschaffenheit eines Menschen, oder seine ganze Denkungs- und Gesinnungsart, als den allgemeinen Grund seiner einzelnen moralischguten oder verwerflichen Ent-

schließungen und Handlungen, nennen wir den moralischen Charakter des Menschen; und zwar den guten, wenn subjektive sittliche Güte, den Bösen aber, wenn Unsittlichkeit das Uebergewicht darin hat. — Doch hier muß vor allen Dingen der in vielem Betrachte sehr wichtige Unterschied zwischen dem sinnlichen und übersinnlichen, dem empirischen und intelligibeln Charakter ins Licht gesezt werden.

In der Ontologie (im 3. Theile dieses Handbuchs), ist gezeigt worden, daß alles, was in der Zeit geschieht, Erscheinung ist. Es sind daher auch alle sittliche Urtheile, Willensakte, Entschließungen und Handlungen, insofern sie in der Zeit erfolgen, innere Erscheinungen des Gemüthes. Da indessen jede Erscheinung etwas derselben zum Grunde liegendes, das erscheint, folglich selbst nicht Erscheinung, sondern ein Ding an sich ist, vorausfezt; so müssen wir auch annehmen, daß nicht nur der Seele, als einem in ihren Wirkungen empirischerkennbaren Subjekte, ein transscendentales Etwas als Sub-

strat aller in der Zeit wahrnehmbaren Bestimmungen und Veränderungen der Seele, zum Grunde liege, sondern daß auch alles in der Zeit erfolgende Begehren und Verabscheuen, Wollen und Nichtwollen in einer bloß intelligibeln Eigenschaft des transscendentalen Seelenwesens gegründet sey. Meine bestimmte Sinnesart und meine subjektiven Maximen, die ich und Andere aus meinen Entschließungen und Handlungen erkennen, machen meinen empirischen — die bloß denkbaren Bestimmungen meiner Seele hingegen, als eines Dinges an sich, machen meinen übersinnlichen, intelligibeln Charakter aus; wovon aber weder ich selbst noch andere Menschen, wie überhaupt von allem Uebersinnlichen, etwas bestimmtes zu erkennen vermögen. Nur Gott sieht die Dinge wie sie an sich sind: nur er kennt also auch auf das Vollkommenste die eigentliche innerste sittliche Beschaffenheit jedes Menschen und den lezten Grund seines ganzen moralischen Thuns und Lassens. Wenn alle in der Zeit erfolgenden Bestimmungen

des menschlichen Willens Erscheinungen einer gewissen bloß intelligibeln Beschaffenheit des transscendentalen Seelensubjekts sind, dieses aber außer aller Zeit existirt, mithin keine Folge, kein Vorher und kein Nachher in demselben Statt findet; so kann auch das den empirischen Willensbestimmungen zum Grunde liegende Intelligibele nicht in mehrern sich in der Zeit succedirenden Akten, sondern es muß in einem einzigen intelligibeln Akte bestehen, der uns als eine Reihe von Willensthätigkeiten, Entschließungen und Handlungen erscheint. Und je mehr nun dieser bloß intelligible, uns unerkennbare und unbegreifliche Willensakt mit dem Sittengesetze übereinstimmt, desto mehr wird er sich auch in sittlichguten Maximen, Entschließungen und Handlungen offenbaren; je mehr er hingegen von dem Gesetze abweicht, desto unsittlicher wird auch das Verhalten des Menschen seyn: kurz, das Intelligibele in dem Menschen harmonirt auf das Genaueste mit seinem empirischen Charakter, Wollen und Handeln. — Daß das hier

Gesagte in der Lehre von der Freiheit von der größten Wichtigkeit sey, wird sich bald entdecken.

Was nun den empirischen Charakter eines moralischen Wesens (oder die sittliche Beschaffenheit seiner subjektiven Sinnesart und seiner Maximen) insbesondere betrifft; so ist derselbe bei keinem Menschen ganz gut; denn ein jeder hat seine Mängel und Fehler: jedoch wird er schon gut genannt, wenn der Wille und der Vorsaz, dem Gesetze zu gehorchen, in der Totalität des Wollens und Handelns als herrschend und überwiegend erscheint. Hat die Maxime, da wo die Antriebe der Sinnlichkeit und der Selbstsucht dem Gesetze zuwider sind, jenen zu folgen, das Uebergewicht; so nennen wir den Charakter böse. — Daß die Güte des empirischen Charakters ihre Grade habe und zunehmen könne, ist daraus ersichtlich, weil wir uns verbunden fühlen, nicht nur selbst immer besser zu werden, sondern auch auf den empirischen Charakter Anderer zu dessen Verbesserung zu wirken.

Ein hoher Grad von Charaktergüte ist es, wenn die Ausübung des Guten bei dem Menschen durch lange Gewohnheit zur Fertigkeit und gleichsam zur andern Natur geworden, so daß es ihm gewissermaßen Bedürfnis ist, seinen Pflichten treu zu seyn. Und wenn es scheint, daß bei einem Menschen von einer so veredelten Sinnesart nicht jede einzelne Pflichterfüllung den sittlichen Werth habe, den die Besiegung großer Schwierigkeiten und heftig widerstrebender Begierden mit sich führt; so ist die Würde seines ganzen Charakters desto größer, wozu er sich durch unzählige Bekämpfungen seiner sinnlichen Antriebe und durch eine lange und mühevolle Anstrengung seiner moralischen Kräfte endlich erhoben hat.

Auch der sittlichböse Charakter hat seine sehr verschiedenen Stufen, von welchen wir besonders drei bemerken. Die erste ist die Schwäche oder Gebrechlichkeit des Charakters, welche sich bei denen Menschen findet, die zwar das Gesez wissen, auch die durch dasselbe ihnen auf-

erlegte Verbindlichkeit anerkennen und fühlen, und aus Achtung gegen dasselbe sich vornehmen, es zu befolgen, aber nicht Stärke des Willens und des Vorsatzes genug haben, um den Reizungen zum Bösen zu widerstehen. Ein Mensch von schwachem Charakter wird unter lauter guten Entschließungen, die er nie ausführt, alt: so viel Gutes er sich auch vornimmt; so bleibt er doch immer ein Sklave seiner Begierden und anderer Menschen. Die bösen Beispiele, der Hang zum Nachahmen und kleinmüthige Menschenfurcht lassen das Gute nie in ihm gedeihen.

Von dieser Gebrechlichkeit ist die Unlauterkeit des Charakters unterschieden; welche darin besteht, daß man es sich zwar zur Maxime gemacht hat, gesez- und pflichtmäßig zu handeln, auch wohl dieser Maxime im Ganzen getreu bleibt, aber nicht aus Achtung gegen das Gesez, sondern aus feinerm oder gröberm Eigennuze. Mancher gilt wegen seiner Dienstfertigkeit, Gefälligkeit und Mildthätigkeit sowohl in seinen eigenen als in fremden Augen für ei-

nen Menschenfreund. Aber er täuscht sich selbst und Andere: denn die Triebfeder seiner Handlungen ist nicht Gefühl für Pflicht, nicht einmal bloß natürliches Wohlwollen, sondern versteckte Selbstsucht, das Verlangen, die Gunst seiner Nebenmenschen nebst den vielfältigen daran hängenden Vortheilen zu erwerben.

Der tiefste sittliche Verfall, zu dem der Mensch hinabsinken kann, ist die Verderbtheit oder Verkehrtheit des Charakters, oder der Hang, sich im Falle des Widerstreits vielmehr durch die Antriebe der Sinnlichkeit und des Eigennutzes, als durch die Triebfeder der Moralität bestimmen zu lassen. Verkehrtheit heißt dieser Hang, weil er die Ordnung der Vernunft und Sittlichkeit umkehrt: denn die Achtung gegen das Gesez sollte jede andere Triebfeder zum Handeln überwiegen. Der Unlautere will das Gute, das Legale, aber er will es mehr aus Eigennutze als aus Pflicht, ob er gleich dafür angesehen seyn möchte, als ob er es aus reinen Bewegungsgründen ausübe.

Aber der Lasterhafte, Verderbte kann es sich selbst und Andern nicht verbergen, daß er es sich zur Regel gemacht habe, so oft die Neigungen der Sinnlichkeit mit dem Gesetze in Streit gerathen, jenen zu folgen.

Ueber den Ausdruck „Hang zum sittlichbösen, bemerke ich, daß dies kein physischer Hang oder keine in den ursprünglichen Anlagen des Menschen als eines Naturwesens gegründete herrschende Stimmung zum Bösen sey, so wie Mancher eine natürliche Neigung zu gewissen Vergnügungen und sinnlichen Genußarten hat. Einen physischen Hang zu gewissen gesezmäßigen und gesezwidrigen Handlungsweisen kann es zwar geben (z. B. zum Wohlthun aus Sympathie, zur Wollust); aber nicht zum moralisch Guten und Bösen. Der Hang zu diesem, oder die Gesinnung, vermöge welcher die Maxime, dem Sittengesetze zu folgen oder es zu übertreten, aus Freiheit angenommrn wird, ist selbst moralisch: er ist der ursprüngliche Willensakt, aus dem alles Wollen und Nichtwollen, Thun

und Lassen folgt. Dieser moralische Hang, als eine selbstthätige Bestimmung der Willkühr, ist daher auch dem Menschen zuzurechnen, welches bei einem physischen Hange nicht der Fall ist.' — Wir dürfen uns demnach die Verwerflichkeit oder Verderbtheit des Charakters nicht vorstellen, als ein Uebergewicht der Sinnlichkeit, wodurch wir gleichsam wider unsern Willen zum Bösen hingerissen würden: denn in diesem Falle könnte uns dasselbe nicht zugerechnet werden, weil wir uns diese sinnliche Natur nicht selbst gegeben haben. So groß auch die Macht ist, welche Sinnlichkeit und böse Beispiele über unser Gemüth haben, so besitzen wir doch das Vermögen, den innern und äußern Reizen zum Bösen entweder nachzugeben oder zu widerstehen: und auf dem rechten oder unrechten Gebrauche dieses Vermögens beruht unser persönlicher Werth oder Unwerth. — Indessen liegt der Grund der Lasterhaftigkeit auch nicht in einer solchen Verderbnis der moralischen Vernunft, vermöge welcher das Ansehen des Gesetzes gänz-

lich in ihr vernichtet wäre; denn das wider-
spricht dem Wesen der moralisch-praktischen
Vernunft. Der Mensch ist also weder ein bloß
thierisches Wesen, welches wider seinen Willen
von seiner Sinnlichkeit zum Bösen genöthigt
würde, noch auch ein teuflisches Wesen, dessen
an sich boshafte Vernunft oder schlechthin böser
Wille alle verbindliche Kraft des Moralgesetzes
läugnete. Dieses dringt sich ihm vielmehr so
unwiderstehlich auf, daß er seine eigene sittlich-
vernünftige Natur gänzlich ablegen müßte, wenn
er demselben alle Achtung und allen Gehorsam
empörerischer Weise aufkündigen wollte. Der
Mensch ist bloß dadurch böse, daß er die Vor-
schriften seiner Vernunft, deren verbindende Kraft
er sehr wohl anerkennt, den Neigungen seiner
Sinnlichkeit unterordnet: wobei er aber nicht
von seiner Sinnlichkeit gezwungen, sondern mit
völliger Freiheit zu Werke geht; denn ohne Frei-
heit läßt sich weder etwas moralisch Gutes noch
Böses denken. Von Natur also ist der Mensch
weder tugendhaft noch lasterhaft: aber er hat

natürliche Anlage, beides zu werden. Auch von den sinnlichen Neigungen, Trieben und Begierden ist keine einzige an und für sich böse: sie sind uns vielmehr alle zu sehr (sinnlich- und relativ-) guten Zwecken gegeben; denn ohne sie würde es uns sowohl an Empfänglichkeit, für sinnliches Wohlseyn und Vergnügen, als auch an kräftigen Antrieben zu einer gemeinnützigen Thätigkeit fehlen. Nur die Verkehrtheit, womit sie gegen die Vorschriften der Vernunft genährt, verstärkt und befriedigt werden, macht sie verwerflich. Und auch hier liegt das Verwerfliche und Böse nicht eigentlich in ihnen selbst, sondern darin, daß sie nicht, wie es seyn sollte, dem Gesetze und der Achtung gegen dasselbe, sondern diese ihnen nachgesezt wird.

XII.

Von der Willensfreiheit.

Daß wir einen freien Willen besitzen, d. i. das Vermögen, uns und unsere Causalität entweder zur Hervorbringung der unsern

Vorstellungen entsprechenden Gegenstände oder zum Gegentheile selbst zu bestimmen, selbst zu wählen und zu verwerfen, — davon werden wir durch das unmittelbare Bewußtseyn des Moralgesetzes, als durch ein unwidersprechliches inneres Faktum, überzeugt: und die Anerkennung der sittlichen Gebote und Verbote, als uns verbindender Vorschriften, enthält zugleich das Geständnis, daß sowohl unser pflichtmäßiges als auch unser pflichtwidriges Verhalten uns selbst zuzuschreiben sey. Der würde sich in der That des offenbarsten Widerspruchs schuldig machen, der da sagen wollte: „Ich finde zwar in meinem Innern ein unbedingtes, strengen Gehorsam forderndes Vernunftgesez: ob ich aber demselben wirklich Gehorsam leisten könne und werde oder nicht, das hängt zulezt nicht von mir selbst ab, sondern von Gründen, Umständen und Verhältnissen, die nicht in meiner Gewalt sind." — Sobald ich also überzeugt bin, daß ich etwas wollen und thun oder nicht wollen und unterlassen solle, so darf ich keinen Augenblick

daran zweifeln, daß ich solches thun oder unterlassen könne. Sollen die Begriffe von Gesez, Verbindlichkeit, Pflicht, Zurechnung, Verdienst, Schuld und Unschuld, Selbstbilligung und Selbsttadel, Tugend und Laster nicht ganz ohne Bedeutung, Inhalt und Realität seyn; so müssen wir diese praktische Willensfreiheit nothwendig voraussetzen: und so gewiß nun den genannten Begriffen, wofern wir nicht unsere eigene vernünftige Natur verläugnen und gleichsam gänzlich vernichten wollen, Wahrheit und Realität muß zugesprochen werden; so unbezweifelt müssen wir auch eine uns wesentliche Freiheit, uns in allem unserm Wollen und Handeln selbst zu bestimmen, annehmen und behaupten.

So wenig es sich nun läugnen läßt, daß der Begriff von einem dem Menschen wesentlich beiwohnenden Vermögen, sich selbst zu entschliessen und selbst zu wählen, zugleich mit dem Bewußtseyn des Gesetzes, der Verbindlichkeit und der Pflicht gegeben ist; in so große Verlegenheit

gerieth die theoretische Vernunft, so oft sie versuchte, die Sache weiter zu erklären. Zwar hätte sich die theoretische Vernunft allenfalls auch begnügen können, diese praktische Willensfreiheit, als etwas durch das unwidersprechlichste Vernunftfaktum, das unmittelbare Bewußtseyn unserer sittlichen Natur, Gegebenes, bloß anzunehmen und für etwas Wirkliches zu erkennen, so wenig sie auch dessen innere Natur zu ergründen und zu begreifen vermochte. Muß sie denn nicht auch in sehr vielen andern Fällen sich begnügen, bloß einzusehen, daß etwas ist, ohne daß sie bestimmen kann, wie es wirklich oder auch nur möglich ist. Wie geht es z. B. zu, daß wir empfinden, denken, uns der Objekte außer uns bewußt sind? Fragen, welche die Vernunft eben so wenig beantworten kann, als die Frage: Worin besteht eigentlich, seinem innern Wesen nach, das Vermögen des freien Wollens? Und gleichwohl nimmt meine Vernunft, so wenig sie auch erklären kann, worin Empfinden und Denken seiner innern Natur

nach bestehe, mit unerschütterlicher Ueberzeugung an, daß ich empfinde und denke, folglich auch Empfindungs- und Denkvermögen besitze, als welches sich auf allgemein anerkannte und über jeden Zweifel erhabene Data des Selbstbewußtseyns gründet. Ist es denn etwa ein weniger unmittelbar gewisses Datum des Bewußtseyns und des innern Gewahrwerdens, daß mir Gesetze des Wollens und Handelns gegeben sind, daß ich folglich auch das Vermögen zu wollen und mich mit Freiheit selbst zu bestimmen, besitze? — denn ohne dieses Vermögen ist der Wille ein Unding. — Oder ist dies alles etwa aus dem Grunde weniger gewiß, weil ich nicht zu erklären vermag, wie dieses Willensvermögen innerlich möglich und wie es wirklich sey? —

Doch die Verlegenheit der theoretischen Vernunft rührte nicht bloß daher, weil sie das innere Wesen der praktischen Freiheit unerforschlich fand, sondern vornehmlich auch daher, weil sie glaubte, selbst in dem Begriffe derselben etwas

Widersinniges, etwas den Gesetzen, welchen sie in allem ihrem Denken folgen muß, Widersprechendes entdeckt zu haben. Und dies war es denn eigentlich, was sie auf den Einfall brachte, das Bewußtseyn der freien Selbstbestimmung müsse wohl nur Täuschung seyn; — wodurch denn aber freilich zugleich alle Moralität für einen feinen Selbstbetrug erklärt wurde.

Es schien nehmlich, als ob der Begriff von einem freien, in seinen Entschließungen zulezt lediglich von sich selbst abhängigen Willen, der nie von etwas außer sich necessitirt wird, unvereinbar sey mit dem jeden Zweifel ausschließenden Verstandesurtheile: alles, was geschieht, hat seine hinreichende Ursache; und sobald diese da ist, muß auch die Wirkung nothwendiger folgen. „Jede Seelenveränderung, sagte man, jedes Begehren und Verabscheuen, jede Entschließung hat ihren hinreichenden Grund in gewissen vorhergegangenen Vorstellungen und Empfindungen; diese aber theils in andern vorhergegangenen Gefühlen, Vorstellungen und Gemüthszuständen,

theils in den Einwirkungen äußerer Objekte auf uns Menschen: mithin sind ja nicht nur alle das Begehrungsvermögen oder den Willen bestimmenden Vorstellungen, sondern auch die Aeußerungen und Thätigkeiten des Willens selbst (alles wirkliche Wollen und Nichtwollen, Begehren und Verabscheuen) vermöge ihrer hinreichenden vorhandenen Ursachen in dem Augenblick, wo sie erfolgen, durchaus hypothetischnothwendig, und eben so wenig in meiner Gewalt, als die verflossenen Zeitpunkte und alles das, was in denselben, als nähere oder entferntere Ursache meiner Willensbestimmungen, vor diesen hergegangen ist: und wenn ich mir des Gegentheils, nehmlich einer freien Selbstthätigkeit bewußt zu seyn glaube, vermöge welcher, aller motivirenden Gründe ungeachtet, noch im Augenblicke des Entschließens und Handelns, Entschluß und Handlung von meiner Selbstbestimmung abhängen sollen, so daß ich berechtigt zu seyn vermeine, mich selbst für den frei wählenden und frei wirkenden Urheber meines Thuns und Las-

sens anzusehen; so ist das eine durch die wesentliche Einrichtung meiner vernünftigen Natur unvermeidliche Selbsttäuschung."

Hierauf antworte ich: Es ist wahr, insofern wir jeden Akt des Wollens als eine in der Zeit erfolgende Begebenheit betrachten, insofern muß die Vernunft urtheilen, daß derselbe (gleich jeder andern Weltbegebenheit) durch die vorhergegangenen Ursachen nothwendig gemacht worden, und daß folglich dem Subjekte, in dem dieser Akt vorgeht, selbst in dem Zeitmomente worin er vorgeht, keine seine eigene Causalität mit Freiheit bestimmende Selbstthätigkeit zuzuschreiben sey. Aber es ist auf der andern Seite eben so wahr, daß, insofern wir auf unser moralisches Selbstbewußtseyn merken, wir aller Gegengründe der Spekulation ungeachtet, nicht anders urtheilen können, als, daß es noch selbst im Momente des Handelns von uns selbst abhänge, wie und ob wir handeln wollen oder nicht. Und so wenig dieses moralischpraktische Selbstbewußtseyn den Verstand hindern kann,

alle Seelenzustände und Seelenwirkungen, insofern sie als in der Zeit vor sich gehend gedacht werden, dem Causalgesetze, das allenthalben hypothetische Nothwendigkeit mit sich führt, zu unterwerfen: eben so wenig kann die Anwendung dieses Causalgesetzes auf uns selbst und unsere Handlungen das innere Zeugnis unsers praktischen Selbstgefühls verdächtig machen, und uns verleiten, das zugleich mit dem Bewußtseyn des moralischen Gesetzes, als einer uns unbedingt verbindenden Vorschrift, unmittelbar gegebene Vermögen der freien Willensbestimmungen für eine Vorstellung ohne objektive Wahrheit und Realität, oder für einen Selbstbetrug zu erklären.

Die Sache ist in der That befremdend genug! Ein Fall wie dieser, wo zwei sich geradezu widersprechende Urtheile beide zugleich für wahr gehalten werden müssen, kommt sonst nirgends in dem ganzen Gebiete des menschlichen Denkens vor.

Durch das, was man zur Hebung dieses Widerspruchs von einer psychologischen oder Comparativen Freiheit vorzubringen pflegt, welche nehmlich der Seele insofern zugeschrieben wird, als die Gründe ihres Wollens und Nichtwollens in ihr selbst, besonders in den ihr eigenthümlichen Vernunftvorstellungen, nicht bloß in den Einwirkungen äußerer Ursachen oder in den Naturtrieben zu suchen sind; — durch diese Distinktion, sage ich, wird die Schwierigkeit ganz und gar nicht gehoben. Denn es ist bei dieser Untersuchung völlig gleichgültig, ob sich die Bestimmungsgründe des Willens in oder außer dem vernünftigen Subjekte finden, und ob sie in Gefühlen, Neigungen und Trieben, oder in vernünftigen Vorstellungen bestehen. Wofern diese nur in der Zeit vorhanden sind; so stehen sie in dem Augenblicke, worin ein Entschluß durch sie bewirkt wird, eben so wenig, als der Entschluß selbst, in des Menschen Willkühr, folglich ist er in Ansehung ihrer nicht frei.

Doch vorsichtige Denker (wie z. B. Garve; s. dessen Anmerkungen zu Fergusons Grundsätzen der Moralphilosophie S. 289 — 298) haben sich von jeher wohl gehütet, das Zeugnis des moralischen Selbstgefühls für weniger untrüglich zu halten, als den Ausspruch der ihren wesentlichen Denkgesetzen folgenden theoretischen Vernunft; weil sie wohl einsahen, daß Sittlichkeit ohne Willensfreiheit gar nicht Statt habe, und daß, insofern diese von der philosophirenden Vernunft für einen bloßen Schein und eine leere Chimäre erklärt wird, auch Tugend und Laster, Zurechnung, Verdienst und Schuld von eben dieser philosophirenden Vernunft für nichts mehr, als für leere Nahmen ohne Gehalt und Bedeutung erkannt werden können. Fest überzeugt von der ewig unumstößlichen Gewißheit der Begriffe von Sittlichkeit und der mit dieser unzertrennlich verbundenen Willensfreiheit erklärten es diese bescheidenen Denker für ein noch nicht ergründetes Geheimnis, wie Willensfreiheit (nach dem Zeugnisse des moralischen Selbstgefühls)

und hypothetische Nothwendigkeit alles Wollens und Handelns (nach dem Ausspruche der ihren wesentlichen Denkgesetzen folgenden theoretischen Vernunft) in einer und derselben Person zugleich bestehen können.

Es war der kritischen Philosophie vorbehalten, einen Gesichtspunkt zu entdecken, aus welchem betrachtet das Vorhandenseyn der Freiheit des Wollens und Handelns auf der einen, und der Naturnothwendigkeit aller Seelenveränderungen auf der andern Seite, wenigstens keinen Widerspruch mehr in sich faßt. Die Zeit ist nehmlich, nach den Grundsätzen dieser Philosophie, eine für das menschliche Gemüth eigenthümliche Bedingung und Form aller Erkenntnis: nur also insofern ein Ding in der Zeit vorhanden ist, vermögen wir dasselbe zu erkennen. Allein es läßt sich, wie in der Metaphysik gezeigt worden, außer dem Daseyn der Gegenstände in der Zeit auch ein Daseyn außer aller Zeit (ein Daseyn der Dinge an sich) wenigstens denken, obgleich nicht mit Bestimmtheit erkennen. Durch

diese Unterscheidung geht dem Wahrheitsforscher in Ansehung dieser dunkeln Materie ein unerwartetes Licht auf.

Insofern ich mir meiner als eines in der Zeit existirenden und in der Zeit bestimmbaren Wesens bewußt bin und mich mit den übrigen Weltwesen und Weltveränderungen in Verbindung betrachte; insofern muß ich, meinen wesentlichen Denkgesetzen zufolge, urtheilen, daß hinreichende und völlig bestimmende Gründe jeder meiner Entschließungen in Zeitmomenten vorhanden seyen, die dem Augenblicke des Entschlusses vorher gehen; daß mithin jeder Entschluß in dem Zeitpunkte, worin er erfolgt, hypothetisch nothwendig erfolge und in Ansehung desselben keine freie Selbstbestimmung Statt finde. So in der Zeit existirend und mit Erscheinungen in Verbindung stehend, bin ich, das wollende und handelnde Subjekt, dem Verstande selbst Erscheinung, und ich muß mich daher auch in Ansehung meiner ganzen Thätigkeit, dem Gesetze des Causalnexus und des Natur-

mechanismus, das Nothwendigkeit mit sich führt, folglich sich mit freier Selbstbestimmung keineswegs verträgt, unterworfen denken.

Ganz anders verhält es sich, wenn ich mir mein Ich als das transscendentale Ding an sich gedenke, welches allen innern Erscheinungen (allen meinen Seelenveränderungen, Vorstellungen, Empfindungen, Begehrungen u. s. w.) zum Grunde liegt. Denn als solches muß ich mir es als ein außer aller Zeit existirendes Wesen vorstellen, folglich auch urtheilen, daß es keiner necessitirenden Einwirkungen äußerer Ursachen empfänglich sey. Es ist das Substrat aller meiner innern Seelenbestimmungen und Erscheinungen: es wirkt daher zwar in die Zeit und bringt Weltveränderungen in derselben hervor; aber es selbst wird durch nichts in der Zeit Erfolgendes, durch keine Weltveränderung, durch nichts außer ihm bestimmt, sondern — es bestimmt sich selbst, und ist hierdurch der freie Urheber alles seines Wollens und Thuns. Alle Veränderungen meines Ichs stehen in gewissem Sinne

unter dem Causalgesetze: eine Vorstellung erzeugt ein Gefühl, dieses ein Wollen, eine Entschließung, und diese eine Handlung. Aber diese ganze Reihe von Veränderungen ist bloß Erscheinung, und hat ihren lezten bloß denkbaren Grund in dem transscendentalen Seelensubstrat und dessen intelligibeler Wirksamkeit. In diesem geht nichts vorher und nichts folgt nach, nichts beginnt und nichts endigt, — mithin fängt auch kein Wirken und Handeln in demselben an, obgleich die durch dasselbe gewirkten Handlungen (in der Sinnenwelt) anfangen und auf einander folgen. Hieraus ist zu verstehen, was Kant sagt, daß jede menschliche Handlung, unangesehen der Zeitverhältnisses, darin sie (als Erscheinung) mit andern Erscheinungen steht, die unmittelbare Wirkung des transscendentalen Vernunftwesens sey, welches mithin frei handele, ohne in die Kette der Naturursachen zu gehören, und durch äußere oder innere, der Zeit nach vorhergehende Gründe dynamisch bestimmt zu seyn.

Mann erinnere sich hierbei dessen, was im Vorhergehenden (Kap. XI.) von dem Verhältnis des intelligibeln zum empirischen Charakter des Menschen ist gesagt worden. Auch wird das, was in dem 3. Theile dieses Handbuchs (Metaphys. S. 341 — 347) von der Wirkung Gottes in die Sinnenwelt bemerkt worden, zu einiger Erläuterung dieser allerdings dunkeln und schwierigen Materie dienen. Gleichwie nehmlich in der Gottheit, als einem übersinnlichen Wesen, nur ein einziger intelligibeler Akt kann angenommen werden, der von uns Menschen aber als eine unendliche Reihe von Zeiterscheinungen (als Schöpfung, Erhaltung, Mitwirkung und Regierung) vorgestellt wird; so ist es auch nur ein einziger transscendentaler, intelligibeler Akt meines freien, vernünftigen Willens, der mir selbst als eine Menge von Entschließungen und Handlungen erscheint: denn mehrere in der Zeit auf einander folgende Akte oder Willensbestimmungen können es nicht seyn, weil jedes Zeitverhältnis dem Begriffe eines übersinnlichen,

intelligibeln Wesens widerspricht. Daß ich, durch schlechte Erziehung, böse Beispiele und Grundsätze verdorben und verführt, lüge oder stehle, mag unter diesen Umständen für nothwendig geachtet werden: aber daß mein intelligibeler Charakter oder mein intelligibeles Wollen so beschaffen ist, daß ich durch Erziehung oder Beispiele zu diesen Lastern verleitet werden konnte, ja mußte, das hat doch wohl seinen Grund nicht außer mir, sondern lediglich in meiner übersinnlichen, intelligibeln Willensstimmung. Eine andere ursprüngliche, übersinnliche Willensbeschaffenheit oder ein anderer intelligibeler Charakter würde auch — unter ganz gleichen Umständen, einen andern empirischen Charakter und eine andere Reihe von Willensbestimmungen in der Erscheinung gegeben haben.

Auf diese Weise sind alle meine Entschliessungen und Handlungen, auf der einen Seite, insofern sie unter einander selbst und mit andern Weltveränderungen nach dem Causalgesetze zusammenhängen, bedingt nothwendig; auf der

andern Seite aber sind sie von allem Naturzwange freie Resultate einer ursprünglichen Selbstbestimmung des übersinnlichen Subjekts. — Das Vermögen dieser übersinnlichen Selbstbestimmung heißt die transscendentale Freiheit, zum Unterschiede von der bloß praktischen Willensfreiheit, die uns durch das moralische Selbstbewußtseyn gegeben wird, ohne daß wir dabey an die spekulative Unterscheidung zwischen der Erscheinung und dem Dinge an sich im Mindesten denken.

Die Idee von der transscendentalen Freiheit dient nun zwar nicht dazu, die innere Natur des freiwollenden Wesens zu begreifen (denn als bloß intelligibeler Gegenstand kann dasselbe durchaus nicht von uns begriffen werden); auch wird es der menschlichen Vernunft ewig ein unergründliches Geheimnis bleiben, wie eben dasselbe Subjekt einerseits, als ein Theil der Erscheinungswelt, dem Naturmechanismus unterworfen, anderseits als ein Ding an sich über allen Einfluß von ihm verschiedener Ursachen

erhaben, sich selbst bestimmend, existire: indessen ist denn doch durch diese Vorstellung so viel gewonnen, daß die beiden einander widerstreitenden Begriffe — von freier Causalität des moralischen Wesens, und — von einer bedingten Nothwendigkeit aller seiner Handlungen, beide zugleich gerettet werden können; — daß man sich nicht mehr selbst widerspricht, wenn man den Menschen, — wie man doch thun muß, wofern man weder das Verstandesgesez der Causalität noch die Moralität verläugnen will, — für frei und für necessitirt zugleich erklärt. Diese Idee ist demnach das einzige Mittel, wodurch verhütet werden kann, daß ich nicht in meinem Urtheil über mein eigenes Ich in den seltsamsten Streit mit mir selbst und hierdurch in Gefahr gerathe, die Idee von der Freiheit für eine bloße Selbsttäuschung zu halten und mit der Freiheit zugleich die Realität der Begriffe von Sittlichkeit, Pflicht, Tugend und Laster, Zurechnung, Verdienst und Schuld zu läugnen. — Die Idee der transscendentalen Frei-

heit ist demzufolge zwar nicht der gemeinen, aber doch der tiefer spekulirenden Vernunft ganz unentbehrlich, wofern sie nicht bei dem Nachdenken über ihr eigenes Ich an sich selbst irre werden soll; sie hängt mit dem Sittengesetze und der unmittelbar mit diesem gegebenen praktischen Willensfreiheit so genau zusammen, daß die philosophirende Vernunft, zumal wenn sie von der Kritik geleitet wird, im Fortgange ihres Forschens ganz unfehlbar auf selbige verfallen muß. *)

Ich verlasse diese Materie mit der Bemerkung, daß die Freiheit der praktischen Vernunft mit der Freiheit des Willens nicht dürfe verwechselt werden. Die erstere wird sonst auch Autonomie der Vernunft genannt, und besteht darin, daß die Vernunft sich ihre Gesetze selbst giebt, oder aus eigener Kraft einsieht, was moralisch gut und böse sey: die leztere aber ist das Vermögen, zur Befolgung oder

*) Vergl. 3. Theil dieses Handbuchs. Metaph. S. 203 — 205.

Nichtbefolgung eines von der Vernunft gegebenen Gesetzes sich selbst zu bestimmen. Es würden einige bedeutende Misverständnisse und Streitigkeiten weniger in der Moralphilosophie entstanden seyn, wenn man diesen Unterschied immer gehörig vor Augen behalten hätte.

XIII.

Ueber die Begriffe vom Guten und vom Uebel.

Ich halte es für dienlich, den bisherigen Untersuchungen eine kurze Entwickelung, der für die Moralphilosophie sehr wichtigen Begriffe von Guten und Uebel, worüber schon in älteren Zeiten so viel ist gestritten worden, beizufügen.

Gut in der weitesten Bedeutung nennen wir alles, was die Vernunft billigen oder genehmigen muß, insofern sie es für übereinstimmend mit der menschlichen Natur, ihren wesentlichen Bedürfnissen, Trieben und Zwecken — oder mit dem Begehrungsvermögen im weitesten

Sinne des Wortes — erkennt: das Gegentheil des Guten aber, dasjenige nehmlich, was die Vernunft misbilligen muß, insofern sie es für streitend mit der menschlichen Natur, ihren wesentlichen Bedürfnissen, Trieben und Zwecken erkennt, heißt Uebel. Nun aber hat der Mensch eine zwiefache Natur; eine sinnliche und eine rein-vernünftige: folglich theilt sich das Gute in das sinnlich Gute und in das rein-vernünftig Gute. Das Erstere begreift alles, was die Vernunft, als mit der sinnlichen Natur (dem sinnlichen Begehrungsvermögen) übereinstimmend, billigt; das Lezte-re, was die Vernunft billigt und genehmigt, weil es mit ihr (der Vernunft) selbst, ihrem übersinnlichen Begehrungsvermögen und ihrem reinen Gesetze übereinstimmt. — Durch die Vorstellungen von dem Guten und dessen Gegentheil, dem Uebel, wird der Wille zur Wirklichmachung des erstern und zur Vernichtung oder Entfernung des lezteren bestimmt. Daher heißt die Vernunft, insofern sie das Gute zum

Objekte hat, praktische Vernunft: und zwar empirisch-praktische Vernunft, insofern das sinnlich Gute, und rein-praktische Vernunft, insofern das rein-vernünftig Gute ihr Gegenstand ist. Zur weitern Auseinandersetzung und Erläuterung dieser Begriffe wird Folgendes dienen.

In Rücksicht auf die Sinnlichkeit kann die Vernunft etwas billigen oder für sinnlich-gut erkennen, insofern sie es entweder für unmittelbar angenehm, oder insofern sie es für Bedingung und Mittel des Angenehmen, also für realitiv-gut, für nüzlich hält. Da man unter der Sinnlichkeit überhaupt die Empfänglichkeit versteht, von Gegenständen afficirt zu werden; so ist für sich klar, daß das unmittelbar sinnlich Gute oder das Angenehme alles unter sich begreift, was Genuß, Lust, Vergnügen gewährt, es sey nun, daß es die äußern Sinne, oder die Einbildungskraft, die innern Gefühle, den Wiz, den Geschmack belustigt, den Sinn für Wahrheit, für Recht, Tugend und Menschen-

wohl befriedigt oder auf irgend eine Art den Geist oder das Herz vergnügt. Zu dem mittelbar sinnlich Guten oder dem Nüzlichen gehört alles, was die Vernunft als Mittel, als beförderlich und dienlich zu allen diesen mannigfaltigen Genußarten erkennt, z. B. natürliche Körper- und Geistesanlagen, Eigenthum, Vermögen, Ansehen, Einfluß, Klugheit und Geschicklichkeit, auch Grundsätze, Maximen und Handlungsweisen, die zur Erwerbung oder Erhaltung des Angenehmen, oder zur Entfernung irgend eines Unangenehmen tauglich sind, selbst Tugenden, (z. B. Wohlthätigkeit und Menschenfreundlichkeit) von denen man Vortheile hofft u. s. w. Alle diese Bedingungen und Mittel des Angenehmen stimmen als solche mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen mittelbarer Weise überein und müssen in dieser Rücksicht von der praktischen Vernunft gebilligt werden. — Daß der Umfang des sinnlichen Uebels, theils des unmittelbar Unangenehmen (Schmerz, Unlust, Misvergnügen), theils dessen, was

Unannehmlichkeit verursacht oder zu Folgen hat, d. h. des Schädlichen, sich eben so weit erstrecke, ist für sich klar. Eben so leuchtet auch von selbst ein, daß ein und dasselbe Objekt in der einen Rücksicht gut, in der andern ein Uebel seyn könne. Die Beschwerlichkeit der Arbeit ist ein Uebel, insofern sie sinnliche Unlust mit sich führt: insofern sie aber die Kräfte stärkt, oder Mittel zu allerhand Arten des Genusses verschafft, ist sie ein Gut. Es ist gut Mangel zu leiden, sich zu ermüden, weil Ueberfluß und Ruhe dadurch in der Folge desto schmackhafter werden. Jeder gegenwärtige angenehme Sinneneindruck ist etwas Gutes, insofern er dem sinnlichen Begehrungsvermögen angemessen ist, aber ein wahres Uebel, wenn und insofern er als Grund folgender Unannehmlichkeiten von der Vernunft misbilligt wird. — Vorzugsweise sinnlich-gut oder nüzlich nennen wir etwas, insofern die Vernunft urtheilt, daß dasselbe in Hinsicht auf das ganze Daseyn überwiegend viel Annehmlichkeit gewähre; z. B.

Abhärtung des Körpers in der Jugend, eine richtige praktische Beurtheilungskraft, frühe Bildung des Geschmacks u. dgl. Was vorzugsweise sinnliches Uebel genannt zu werden verdiene, ist hieraus von selbst ersichtlich; es gehört z. B. hierher was die Gesundheit auf immer zerstört oder doch schwächt, Mangel des nöthigen Unterhalts u. s. w.

Aus dem, was oben (Kap. I.) von dem Unterschiede des empirisch- und des rein-praktischen Vernunftvermögens gesagt worden, ist klar, daß die Begriffe des sinnlichen Guten und des sinnlichen Uebels von der empirisch-praktischen Vernunft gebildet werden. Aber die Vernunft hat eine noch weit erhabenere Bestimmung, als bloß Dienerin der Sinnlichkeit zu seyn. Es giebt nehmlich, außer dem, was wegen seiner Angemessenheit zu der sinnlichen Natur und ihren Trieben von der Vernunft genehmigt wird, auch etwas, das wegen seiner unmittelbaren Uebereinstimmung mit den Forderungen und Gesetzen der Vernunft um seiner

selbst willen von ihr gebilligt werden muß, d. h. etwas schlechthin und an sich Gutes. Dies ist nichts anders, als — die Sittlichkeit, sowohl die objektive als die subjektive, d. i. Weisheit und Tugend, alle dem Vernunftgesetze angemessenen Gesinnungs- und Handlungsarten, und selbst die moralischen Anlagen und Kräfte in der Menschennatur, als die lezten Bedingungen aller Sittlichkeit des Thuns und Lassens. Der Grund von dem Urtheil, daß etwas sinnlich-gut sey, liegt in dem von dem Vernunftvermögen wesentlich verschiedenen sinnlichen Begehrungsvermögen: daß ich aber etwas für sittlich-gut oder böse erkenne, davon ist der Grund lediglich in der Vernunft selbst zu suchen. Und weil die Vernunft, um dieses Leztere zu erkennen, nichts außer sich selbst voraussetzen darf; so heißt das sittlich Gute auch das reinvernünftig Gute, — im Gegensatze mit dem sinnlich Guten, zu dessen Bestimmung eine sinnliche Natur, ein sinnliches Begehrungsvermögen vorausgesezt wird. Gleichwie nun, diesen

Erklärungen zufolge, das sinnlich Gute nur einen auf die Bedingung einer mit der Vernunft verbundenen sinnlichen Natur eingeschränkten Werth hat, der sich also nur auf sinnlich-vernünftige Wesen erstreckt; so findet hingegen bei dem sittlich Guten gar keine Beschränkung oder Beziehung auf irgend einen außer der Vernunft liegenden Zweck (eines sinnlichen Begehrungsvermögens) statt. Das sittlich Gute hat demnach einen absoluten, ganz unbeschränkten und unbedingten Werth für alle Vernunftwesen, sie mögen ausser der Vernunft noch eine sinnliche Natur besitzen oder nicht. Es ist der Vernunft eben so natürlich, sie findet sich nicht weniger durch ihr inneres Wesen genöthigt, das unmittelbar mit ihr selbst Uebereinstimmende zu billigen und für würdig zu halten, daß es von jedem vernünftigen Wesen zu jeder Zeit und in jeder Lage ganz unbedingt gutgeheißen und geachtet werde, als es der Sinnlichkeit natürlich ist, das Angenehme angenehm zu finden. — Aus diesen Erörterungen lassen sich gewisse oft

falsch verstandene oder doch falsch gedeutete Sätze der kritisch-praktischen Phlosophie leicht verstehen, z. B. daß auf der sittlichen Güte oder der Tugend der absolute Werth der Person, auf Wohlseyn und Glückseligkeit aber der Werth des Zustandes eines sinnlich-vernünftigen Wesens beruhe u. dgl.

So ist denn das vollständige Objekt der praktischen Vernunft das sinnlich Gute in Verbindung mit dem rein-vernünftig oder sittlich Guten. Fragt sich aber, welches von beiden die Vernunft für das vornehmste oder höchste Gut erkenne; so entdeckt sich sogleich, daß sie dem rein-vernünftig oder moralisch Guten den ersten und obersten Rang zuspreche. Denn das, was die Vernunft bloß um sein selbst willen der unbedingten Billigung und Achtung jedes Vernunftwesens würdig findet, das muß sie doch für ein größeres Gut halten, als was lediglich wegen seiner Übereinstimmung mit

den Bedürfnissen und Forderungen der Sinnlichkeit, eines der Vernunft weit untergeordneten Vermögens, bedingter Weise gebilligt wird. Und wenn meine Vernunft sich dadurch als ein rein-praktisches oder moralisches Vermögen zeigt und bewährt, daß sie mir das sinnlich Gute nur in dem Grade und mit der Einschränkung zu begehren, zu suchen und zu genießen erlaubt, daß alle Menschen, mit völliger Bestimmung eben dieser Vernunft, das sinnlich Gute auf gleiche Art begehren, suchen und genießen könnten: so ist ja offenbar, daß das rein-vernünftig Gute oder die unmittelbare Angemessenheit zu der Vernunft selbst einen sehr großen Vorzug vor allen Arten des sinnlich Guten behauptete, als welches leztere dem erstern durchaus untergeordnet seyn muß. Daß die Sittlichkeit in Vergleichung mit allen Uebrigen, was nur gut genannt zu werden verdient, das oberste oder höchste Gut (Bonum summum) sey, erhellet auch daraus, weil die Vernunft die Glückseligkeit nur unter der Bedingung der

Sittlichkeit billigt: denn wenn diese die unbedingte Bedingung alles übrigen Wünschenswerthen und der Mensch nur durch sie der Glückseligkeit würdig ist; so ist ja ihr überwiegender Werth und Vorzug vor allem, was sonst gut heißen kann, entschieden.

Wenn aber die Frage ist, worin das vollständige oder vollendete Gut (bonum consummatum) bestehe, dessen Begriff alle Zwecke unsers gesammten Begehrungsvermögens in sich faßt; so ergiebt sich die Antwort aus den bisherigen Untersuchungen leicht von selbst. Denn worin können wir das vollendete Gut anders setzen, als in diejenige Verbindung der beiden Bestandtheile desselben, des sinnlich- und des rein-vernünftig Guten, welche allein von der Vernunft genehmigt werden kann; eine Verbindung, worin das Gute von niedrigerm Range, dem vom höhern Range allezeit gehörig untergeordnet bleibt?

Sittlichkeit und Glückseligkeit machen demnach die Materie des vollendeten Gutes, die

Art und Weise ihres Verknüpftseyns aber dessen Form aus. Auch diese muß den Beifall der Vernunft haben, wenn jene beiden Elemente das vollendete Gut darstellen sollen. Auch das gehört also noch in den Begriff des vollendeten Gutes, daß diese Elemente auf die der Vernunft angemessene Weise und in dem von ihr gebilligten Maaße beisammen seyen, d. h. daß Wohlseyn und Glückseligkeit mit der Sittlichkeit in dem dieser aufs genaueste proportionirten Grade verknüpft sey. Hieraus entspringt die Idee der Glückseligkeitswürdigkeit, bei der wir uns noch einige Augenblicke aufhalten wollen.

Es giebt eine physische Empfänglichkeit für Glückseligkeit, — eine Tauglichkeit für Genuß oder eine subjektive Möglichkeit desselben. Der Gesunde ist für die Freuden der Tafel und des Tanzes, desgleichen für das Vergnügen der Jagd empfänglich; der Kranke hin-

gegen entbehrt dieser Empfänglichkeit. Aber werden wir wohl den Lasterhaften bei seinem gesunden Körper und seiner übrigen Tauglichkeit zu genießen, alles dessen, was die Welt Erfreuendes hat, würdig, den kränklichen Tugendhaften hingegen desselben unwürdig achten? Gewiß nicht! Es findet sich demnach ein wesentlicher Unterschied zwischen physischer Empfänglichkeit und moralischer Würdigkeit. Und was sollen wir uns denn unter dieser leztern eigentlich denken? Zur Beantwortung dieser Frage bemerke ich folgendes.

Eben die rein-praktische Vernunft, die von jedem moralischen Wesen ganz unbedingt fordert, daß es tugendhaft sey, thut auch den Ausspruch, daß jedes im Verhältnisse seiner Sittlichkeit glückselig seyn oder noch werden solle; daß dem Tugendhaftern ein größeres Maaß von Wohlseyn und Glückseligkeit, dem weniger Tugendhaften aber ein geringeres zu Theil werden; daß den sittlich Bösen physisches Uebel nach Maaßgabe seiner Lasterhaftigkeit treffen solle.

Ein jeder frage doch nur sich selbst: Würde meine Vernunft es gutheißen und billigen können, würde sie sich nicht vielmehr aufs Aeusserste empört fühlen, wenn sie wüßte, daß diesem Lasterhaften auf seine ganze Existenz ein größeres Glück als jenem Tugendhaften beschieden wäre? — Die gedachte Vernunftforderung ist nicht etwa aus Erfahrung genommen, wie der Begriff physischer Empfänglichkeit. Denn da es heißt: jedes moralische Wesen soll in dem Grade glücklich seyn oder es doch noch in Zukunft werden, in dem es sich dem Ziele der sittlichen Vollkommenheit genähert hat, und jeder Lasterhafte hingegen soll sich nach Maaßgabe seiner Unsittlichkeit unglücklich fühlen, — da also hier eine moralische Nothwendigkeit ausgedrückt ist; so kann die empirische Vernunft nicht die Quelle dieser Forderung seyn: denn diese erkennt ja nur was ist, nicht was seyn soll. Es ist demnach eine eben so über jeden Zweifel erhabene Foderung der rein-praktischen Vernunft, daß der Tugendhafte nach dem Verhältniß sei-

ner Tugend glücklich sey, als es ein nie zu bezweifelnder Ausspruch dieses Vermögens ist, daß jeder Mensch tugendhaft seyn solle. Gleichwie wir uns also unter physischer Empfänglichkeit für Glückseligkeit die subjektive Möglichkeit des Genusses, die von der theoretisch-empirischen Vernunft nach Naturgesetzen erkannt wird, gedenken müssen; so müssen wir uns unter der Glückseligkeitswürdigkeit, die nach Gesetzen der rein-praktischen Vernunft bestimmbare moralische Empfänglichkeit für Glückseligkeit gedenken. Es ist der Natur der moralisch-praktischen Vernunft und ihren wesentlichen Gesetzen eben so sehr zuwider, und sie kann es eben so wenig gutheißen, daß der Böse im Ganzen glücklicher sey, denn der Gute, als es den Gesetzen der theoretischen Vernunft zuwider ist, zu denken, daß ein Subjekt Glückseligkeit genieße, ohne physische Empfänglichkeit für diesen Genuß zu besitzen. — Jedoch ist in der Idee der Würdigkeit nicht bloß der Begriff der Empfänglichkeit oder der Möglichkeit, glückselig zu seyn,

sondern auch der, einer moralischen Nothwendigkeit es zu werden, enthalten: der moralisch Würdige ist berechtigt, einen seiner Tugend angemessenen Grad des Wohlseyns zu erwarten; er hat gegründete Ansprüche darauf. Und wenn gleich die menschliche Vernunft weder im Stande ist, überhaupt zu bestimmen, welchen Grad von Wohlseyn ein gewisser gegebener Grad von Tugend moralisch-nothwendig mache, noch auch insbesondere zu beurtheilen, in welchem Maaße ein gegebenes Subjekt durch Tugend der Glückseligkeit moralisch-empfänglich sey; so haben dennoch diese Ideen ihre nicht zu bestreitende Realität; und die Gültigkeit des Anspruchs jedes vernünftig-sittlichen Wesens auf einen seiner Tugend angemessenen Grad von Glückseligkeit bleibt durch die Natur und die wesentlichen Gesetze der moralisch-praktischen Vernunft auf das Vollkommenste begründet. — Daß endlich diese Idee von einem praktisch-nothwendigen Zusammenstimmen des Wohl- oder Uebelbefindens jedes moralischen Subjekts mit dem Gra-

de seiner Sittlichkeit oder Unsittlichkeit keineswegeS ihren Ursprung in der Selbstliebe oder in dem Glückseligkeitstriebe, sondern in dem rein-praktischen Vernunftvermögen habe, leuchtet bei den geringsten Nachdenken ein. Als sinnliches Wesen freue ich mich über jeden mir zu Theil werdenden Zuwachs an Wohlseyn und Vergnügen: als moralisches Wesen billige ich mein eigenes Wohl nur unter der Bedingung und insofern, als es mit meiner Tugend und meinem persönlichen Werthe in Proportion steht. Als sinnliches Wesen betrübe ich mich über jedes mir zustoßende Uebel: als moralisches Wesen muß ich es billigen und gutheißen, daß es mir übel ergehe, wofern ich dies durch Unsittlichkeit verdiene; ja ich muß es sogar misbilligen, wenn ich bei lasterhaften Gesinnungen und Handlungen glücklicher bin als einer meiner bessern Nebenmenschen. Wer erkennt hieraus nicht, daß das Urtheil über die nothwendige Angemessenheit der Glückseligkeit zur Sittlichkeit ein Erzeugniß der ganz unpartheiisch und von der

Sinnlichkeit unabhängig urtheilenden moralisch-praktischen Vernunft sey? Ich bin mir tief im Innern meines Gemüths bewußt, daß ich über die moralisch-nothwendige Vertheilung des Glücks und Unglücks — über Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen — eben so urtheilen würde, wenn ich für meine Person auch gar nicht dabei interessirt wäre; und daß mir der Gedanke an eine Welt, worin Glück und Unglück ganz wider Verdienst und Würdigkeit vertheilt wären — gesezt auch, ich selbst gehörte nicht mit zu einer solchen Welt — eben so unerträglich seyn würde, als er mir es jezt ist. — Da sich aber zwischen der Tugend und dem ihr angemessenen Grade von Glückseligkeit weder ein nothwendiger natürlicher Zusammenhang findet, noch auch wir Menschen das Vermögen besitzen, die von der Vernunft so unbedingt geforderte Harmonie zwischen beiden zu bewirken; so finden wir uns durch die Aussprüche unserer rein-praktischen Vernunft genöthigt, ein in physischer und moralischer

Rücksicht allvollkommenes Wesen zuversichtlich anzunehmen, das vermöge seiner Allwissenheit und Allweisheit im Stande ist, den Grad der Glückseligkeitswürdigkeit jedes Vernunftwesens aufs Genaueste zu bestimmen, und das zugleich vermöge seiner Allmacht jedem das ihm gebührende Maaß von Wohl und Wehe in der Totalität seines Daseyns zutheilen kann. Auf diese Art öffnet uns die rein-praktische Vernunft vermittelst der von ihr erzeugten Idee der Glückseligkeitswürdigkeit den Weg zum moralischen Glauben an die Gottheit. Doch hiervon ausführlicher in der Religionslehre. (Vergl. auch 3. Theil dieses Handb. Methaphys. S. 354. ff.)

Man sieht hieraus leicht ein, daß außer dem sinnlich Angenehmen (der Glückseligkeit) und dem moralisch Vortrefflichen (der Tugend) auch noch das in den Begriff des vollendeten Gutes gehöre, daß in jedem Subjekte das Erstere mit dem Leztern nach Maaßgabe der Würdigkeit aufs Genaueste zusammen stimme. Obschon Wohlseyn und Glückseligkeit nach dem Ur-

theile der empirisch-praktischen Vernunft ganz unbezweifelt etwas Gutes ist; so kann doch die moralische Vernunft nicht umhin, ein solches Maaß dieses sinnlich Guten, welches dem Grade der Sittlichkeit des Subjekts nicht entspricht, zu misbilligen und für ein Uebel zu erklären. Und wiewohl ich Unsittlichkeit und Unglückseligkeit jedes an und für sich betrachtet für Uebel ansehen muß; so muß doch meine moralische Vernunft das proportionirte Beisammenseyn beider für etwas Gutes erkennen, d. h. sie muß es billigen, daß jedes moralische Subjekt und ich selbst in dem Grade physisch leide, in welchem ein jedes moralisch verdorben oder doch fehlerhaft ist. Hieraus erhellet denn, daß das physische oder sinnliche Uebel in einer moralischen Welteinrichtung nicht fehlen dürfe; daß es, insofern die rein-praktische Vernunft es genehmigen muß, zum Gute wird; — nicht an sich, sondern insofern vermittelst desselben der Zustand des Lasterhaften mit seiner morali-

schen Unwürdigkeit in Uebereinstimmung gebracht wird.

Es irren demnach nicht bloß die Epikureer, welche behaupten, durch den Begriff des sinnlich Guten (des Angenehmen und dessen was Mittel des Angenehmen ist) werde der Begriff des Guten überhaupt erschöpft, sondern auch die Stoiker, welche der Meinung sind, das rein-vernünftig oder sittlich Gute mache allein für sich das vollendete Gut aus. Die Erstern machten den Menschen zu einem bloß sinnlichen Wesen, und ließen der Vernunft weiter kein Geschäft übrig, als zu untersuchen und zu bestimmen, was man zu suchen und zu meiden, zu thun und zu lassen habe, um sowohl nach dem Grade als der Dauer so glücklich als möglich zu werden. Eben so irrig bildeten sie sich auch ein, daß im Begriffe des Schmerzes oder Misvergnügens und dessen, was Schmerz, Unlust und Misvergnügen verursacht, alles ent-

halten sey, was die Vernunft für Uebel erkläre. Nichts an sich Gutes oder Böses kannten sie. — Indessen irrten die Stoiker, welche bei Bestimmung des Begriffs vom Guten bloß auf das rein-vernünftige Begehrungsvermögen des Menschen Rücksicht nahmen, auf eine ähnliche obgleich für die Würde der Menschennatur weniger nachtheilige Art. Diese erklärten bloß das unmittelbar mit der Vernunft Uebereinstimmende, bloß die Sittlichkeit und was sich auf sie bezieht, für gut; alles aber, was sich dem sinnlichen Begehrungsvermögen dadurch empfiehlt, daß es als angenehm oder als Mittel des Angenehmen erscheint, achteten sie des Nahmens des Guten gar nicht würdig. So schränkten sie auch den Begriff des Uebels auf das ein, was die Vernunft bloß um sein selbst willen und unbedingt misbilligen muß, auf das sittlich Böse (turpe); alles aber, was dem sinnlichen Begehrungsvermögen, entweder als an sich unangenehm, oder als Ursache des Unangenehmen, zuwider ist, schlossen sie davon aus. Und wenn

diese Philosophen bei allem dem von Glückselig-
keit und Unglückseligkeit sprachen; so dachten sie
sich darunter einzig und allein das Bewußtseyn
der Sittlichkeit und der Unsittlichkeit. Der Stoi-
ker verlangt demnach von dem Menschen, daß
er, wiewohl er ein vernünftig-sinnliches Wesen
ist, sich dennoch die Begriffe des Guten und
des Uebels so gedenke, wie bloße Vernunftwesen
selbige denken; daß er, ungeachtet seiner Em-
pfänglichkeit, angenehm und unangenehm affi-
cirt zu werden, ungeachtet seines sinnlichen Be-
gehrungsvermögens, doch alles, was mit diesem
übereinstimmt, so ansehe, als wenn es ihn gar
nichts anginge, daß er nur das billige und gut
heiße, was mit seinem rein-vernünftigen Willen
harmonirt; kurz, daß er sich dieselben Begriffe
von dem Guten und Uebel bilde, die sich ganz
unsinnliche, rein-vernünftige, gar keiner Empfin-
dungen des Angenehmen und Unangenehmen em-
pfängliche Wesen davon bilden würden.

Beide also — der Epikureer wie der Stoi-
ker — trennten das in ihren Systemen, was

in der menschlichen Natur unzertrennlich ist.

Denn es ist dem Menschen, so wahr er ein sinnliches Empfindungs- und Begehrungsvermögen besizt, eben so wesentlich, das was mit diesem übereinstimmt, zu billigen und dessen Gegentheil zu misbilligen, d. h. das sinnlich Gute und sinnliches Uebel anzuerkennen, — als es ihm wesentlich ist, das unmittelbar mit seiner Vernunft harmonirende in noch weit höherm Grade zu billigen und das Gegentheil in gleichem Maaße zu misbilligen, oder ein rein-vernünftiges übersinnliches Gut und Uebel anzuerkennen.

Nur durch die Verbindung beider Systeme gelangt man zu der Wahrheit, wie aus dieser ganzen ausführlichen Untersuchung zur Genüge erhellet. Auch verbanden die andern berühmten philosophischen Schulen der alten Welt, die Peripatetiker und Akademiker, in ihren Begriffen vom vollendeten Gute wirklich das, was die Epikureer und Stoiker trennten, und verlangten ganz richtig, daß außer der Sitt-

lichkeit auch das sinnlich Angenehme und was als Mittel dazu dient, mit in die Idee des vollständigen Guten aufgenommen werde, jedoch so, daß das rein-vernünftig Gute einen hohen Vorrang vor dem Angenehmen behaupten müsse. Und so dachten sie sich auch unter dem Uebel nicht bloß das sittlich Böse, sondern auch Schmerz und Misvergnügen nebst allem was dazu führt. In der Hauptsache stimmten sie also mit den Resultaten unserer bisherigen Erörterungen überein, wie vornehmlich aus Cicero's philosophischen Schriften zu ersehen ist.

XIV.

Vergleichung der vornehmsten Systeme des moralischen Empirismus und Purismus oder Rationalismus.

Das bisher erklärte System, welches die Grundbegriffe und Grundsätze aller Sittlichkeit in der rein-praktischen Vernunft findet, heißt der moralische Purismus oder Ratio-

nalismus, im Gegensatze mit denen Systemen, welche alle sittlichen Gesetze aus Erfahrung herleiten und deswegen empirische Systeme heißen. Der Empiriſt nimmt nehmlich nicht etwa bloß den Stoff oder die Gegenstände, worauf er die Gesetze anwendet, aus der Erfahrung, sondern er gründet selbst die Gültigkeit und Verbindlichkeit derselben auf Erfahrung, und gesteht der Tugend keinen höhern Werth zu, als den sie wegen ihrer aus Erfahrung erkennbaren wünschenswürdigen Folgen hat: von einem absoluten, unbedingten Werthe der Sittlichkeit will er nichts wissen.

Das merkwürdigste unter den empirischen Systemen ist der sogenannte Eudämonismus oder das Glückseligkeitssystem. Ihm zufolge sind die moralischen Gesetze nichts weiter als Lebensregeln (der Klugheit), welche die empirisch-praktische Vernunft vermittelst der Erfahrung und des Nachdenkens für jedes der Glückseligkeit empfängliche und bedürftige Vernunftwesen (jeden Menschen) entwirft, — wie-

wohl wir uns dieses empirischen Ursprungs der gedachten Lebensregeln nicht immer klar bewußt sind, und uns wohl gar einbilden, daß sie von aller Erfahrung unabhängig ursprünglich in der Seele liegen. Auch das die Vorstellung der Gesetze begleitende Gefühl der absoluten Nothwendigkeit ihrer Befolgung ist eine Täuschung: denn daß ich gerecht und wohlwollend u. s. w. gesinnt seyn und handeln soll, ist nur hypothetisch nothwendig, nur unter der Bedingung nehmlich, wenn ich die Vortheile einer solchen Gesinnungs- und Handlungsweise zu genießen wünsche: Allgemeinheit aber kommt diesen Lebensvorschriften eben so wenig zu; da zwar der Trieb nach Glückseligkeit allgemein, in Absicht der Art und Weise aber, diesem Triebe Genüge zu thun, ein desto größerer Unterschied unter den Menschen ist.

Vielleicht wären bei weitem nicht so viel Streitigkeiten über den lezten Grund der Sittlichkeit entstanden, wenn man immer bedacht hätte, daß die Frage über das Erkenntnis-

principp des sittlich Guten gar sehr unterschieden sey von der Frage: wo der lezte Grund des sittlichen Wollens und Handelns zu suchen sey? Denn das Erkennen und Beurtheilen des moralisch-Guten ist doch wesentlich von dem Wollen oder Nichtwollen desselben verschieden. Der Eine behauptet, der lezte Grund aller Moralität liege in der rein-praktischen Vernunft; und er versteht unter Moralität die sittliche Beurtheilung. Ein Anderer findet das Fundament aller Sittlichkeit in dem Glückseligkeitstriebe oder in der Selbstliebe; und dieser denkt sich unter der Sittlichkeit das Wollen und Nichtwollen des erkannten Guten und Bösen. Wäre es denn wohl nicht möglich, daß Beide in gewissem Verstande Recht hätten? Wenigstens ist der Leztere kein wahrer und eigentlicher Eudämonist. Denn dieser findet nicht bloß das Wollensprincip, sondern auch auch das Erkenntnis- und Beurtheilungsprincip des moralisch-Guten in der sinnlichen Natur oder in dem Glückseligkeitstriebe: er behauptet, der Mensch

werde nie anders zum Entschlusse, etwas zu thun, bestimmt, als vermittelst der Vorstellung von den mit dem Glückseligkeitstriebe übereinstimmenden oder ihm widersprechenden Folgen der in Frage stehenden Handlungsweise. Dies gelte eben sowohl von den sogenannten moralisch-guten als von allen andern Handlungen, und wenn man sage: die Vernunft gebe uns Vorschriften unsers freien Verhaltens; so heiße das eigentlich nur so viel: „Wenn die Vernunft einsieht, daß eine gewisse Handlungsweise nur wenigstens in den meisten Fällen angenehme und nüzliche Folgen für den Handelnden haben werde; so giebt sie die Regel, selbige zu beobachten, — gleich wie sie im Gegentheil alles misbilligt und untersagt, wovon sie unangenehme oder schädliche Folgen voraus sieht.“ Indem die Vernunft die Idee der Glückseligkeit, welche alles umfaßt, was wir angenehme Empfindung, Vergnügen, Genuß nennen, allezeit vor Augen habe; so entdecke sie auf diese Weise, wie das menschliche Thun und Lassen beschaffen seyn

müsse, um die Glückseligkeit, so weit das in dieser Welt möglich ist, zu erhalten, zu sichern und zu erhöhen, — oder um das menschliche Daseyn im Ganzen so vergnügt und angenehm als möglich zu machen: und der Inbegriff der sämtlichen Regeln des menschlichen Verhaltens, die sie zu dem Ende entwerfe, führe mit allem Rechte den Nahmen der Glückseligkeitslehre, weil bei dieser sogenannten Gesezgebung der Vernunft die Idee der Glückseligkeit, als das Beurtheilungsprincip dessen, was der Mensch zu thun und zu lassen habe, zum Grunde liege; gerade so, wie die praktische Gesundheitslehre der Inbegriff derjenigen Vorschriften sey, welche sämmtlich aus dem Begriffe der Gesundheit mit Beihülfe der Erfahrung hergeleitet worden, und die Erhaltung der Gesundheit zum Zwecke haben. Der eudämonistische Moralist, sofern er konsequent verfährt, lehrt, daß den menschlichen Handlungen weiter kein Werth zukomme, als den ihnen ihre größere oder geringere Tauglichkeit zur Beförderung unsers wahren Wohlseyns

ertheile; daß diejenigen Arten des Thuns und Lassens, welche man Pflichten nenne, lediglich aus dem Grunde von der Vernunft so sehr gebilligt werden, weil sie urtheile, daß selbige im Ganzen überwiegend viel zu unserer wahren und dauerhaften Glückseligkeit beitragen. Und nun fährt der Eudämonist fort, den Grund der Verbindlichkeit in Ansehung aller der Handlungsarten, welche die Vernunft als Pflichten vorschreibt, in dem erkannten Verhältnisse dieser Handlungsarten zu unserer wahren und dauernden Glückseligkeit aufzusuchen. Er belehrt uns, daß wir uns der Mäßigkeit, der Enthaltsamkeit, der Sparsamkeit befleißigen sollen, weil wir dadurch unsere Gesundheit, unser Vermögen und unsere Ehre erhalten; daß wir Betrug und Ungerechtigkeit zu meiden haben, weil wir sonst alles Zutrauen bei unsern Mitmenschen verlieren. Er macht es uns zur Pflicht, das Unsrige zum allgemeinen Besten nach allem unserm Vermögen beizutragen, weil wir selbst die mannigfaltigsten Vortheile davon haben, wenn wir

das Wohl des Staates, in dem wir leben, und selbst der großen menschlichen Gesellschaft, deren Glieder wir sind, aus allen Kräften befördern. Er sucht uns zu beweisen, daß wir, mit einem Worte, uns zu nichts verpflichtet achten dürfen, dessen Zusammenhang mit unserm wahren Wohl nicht einzusehen sey; daß wir, um in jedem Falle zu erkennen, was wir zu thun oder zu lassen haben, uns nur selbst fragen dürfen: „Wird mich das wohl in die Länge oder auf immer zufrieden und glücklich machen, oder werde ich mir nicht vielleicht dadurch Misvergnügen und mancherlei Unannehmlichkeiten zuziehen?" — bei welcher Beurtheilung denn alles darauf ankomme, daß wir, nach dem Ausspruche der Vernunft und Erfahrung, das was unser Glück auf lange Zeit gründet, oder was uns edlere, reinere Genußarten gewährt, dem vorziehen, was uns nur kurzdauernde Vergnügungen oder Freuden von unedlerer Art verschafft. — Es entsteht aber nach der Meinung des empirischen Eudämonisten nicht bloß das Urtheil, daß eine

Handlungsweise gut sey, sondern auch das den Willen bestimmende Wohlgefallen an derselben lediglich aus der Vorstellung ihrer angenehmen Folgen: und so wäre denn nach diesem Syste-me die Glückseligkeit sowohl das Erkenntnisprin-cip als das Wollensprincip der Tugend. — Dieses eudämonistische System ist nichts anders als der geläuterte, wohl selbst durch die Reli-gion (vermittelst der Aussicht auf die Beloh-nungen der Tugend in einem andern Leben) er-höhete Epikureismus. Man darf nicht glau-ben, Epikur habe die Glückseligkeit bloß in nie-drige sinnliche Vergnügungen gesezt. Nein! er rechnete zu derselben auch vorzüglich die reinern, edlern Freuden eines gebildeten Verstandes und eines gefühlvollen Herzens: kurz, gegen Epi-kurs Begriff von der Glückseligkeit dürfte sich wohl schwerlich mit Grunde viel einwenden las-sen. — In der Uebereinstimmung der Gesin-nungen und Handlungen mit den Regeln der wahren Glückseligkeit bestand ihm das sittlich-Gute; und er fand den Unterschied zwischen dem

Tugendhaften und dem Lasterhaften darin, daß jener seinen Glückseligkeitstrieb mit Mäßigung und Ordnung, und vorzüglich durch jene geistigern und edlern Vergnügungen, die eine vorurtheilsfreie und von der Sinnlichkeit nicht bestochene Vernunft billigen, und wählen muß, — dieser aber durch Uebermaaß und Unenthaltsamkeit in gröbern, bloß thierischen Genußarten zu befriedigen sucht. Man muß gestehen, daß dieser Begriff von der Tugend so viel Hoheit und Würde hat, als er in einem Systeme, das die Sittlichkeit von dem Glückseligkeitstriebe abhängig macht, nur immer haben kann. Wie falsch aber jedes System, das dieses thut, sey, wird theils schon aus Kap. I. und II. dieses Abschnittes leicht einzusehen seyn, theils wird es aus einer kurzen Darstellung des moralischen Purismus oder Rationalismus noch deutlicher erhellen.

Dieser lehrt, daß das Urtheil über die Güte einer Maxime oder Handlungsweise nebst dem Gefühle der Verbindlichkeit zu derselben keines-

weges aus der Vorstellung ihrer mit dem Glückseligkeitstriebe übereinstimmenden Folgen, sondern unmittelbar aus der Vorstellung dieser Handlungsweise selbst und ihrer Tauglichkeit, durch ein allgemeingeltendes Gesez allen vernünftigen Wesen vorgeschrieben zu werden, entspringe; daß mithin das Princip der sittlichen Erkenntnis oder Beurtheilung nicht in der Idee der Glückseligkeit, sondern in dem Begriffe der Allgemeingültigkeit oder der Tauglichkeit zu einem Gesetze für alle vernünftige Wesen zu suchen sey. Er sezt dem Eudämonismus vornehmlich folgende Gründe entgegen. Gesezt auch, es fände sich unter den Menschen in Ansehung ihrer Empfindungsweise, ihrer Neigungen und Begierden eine so vollkommene Uebereinstimmung, daß der Begriff der Glückseligkeit bei allen ebenderselbe, und die Vernunft also im Stande wäre, Vorschriften zu geben, durch deren Befolgung alle Menschen im höchst möglichen Grade nothwendig glückselig werden müßten, — welches doch bekanntlich der Fall ganz und gar nicht ist;

so würden gleichwohl diese Regeln der Glückseligkeit das nicht seyn, was die Gebote der Sittlichkeit nach dem Gefühle jedes sich selbst gehörig verstehenden Menschen sind. Denn eine Maxime, die Glückseligkeit zum Gegenstande und Zwecke hat, kann nur angerathen, nie streng geboten werden; weil es ungereimt seyn würde, einem Menschen gebieten zu wollen, daß er sich glücklich mache, da er schon ohnehin Neigung genug dazu hat. Sittliche Gesetze hingegen können nie bloß angerathen, sondern sie müssen mit kategorischer Strenge geboten werden; weil sie nicht die Befriedigung der sinnlichen Neigungen, sondern vielmehr deren Beschränkung zum Zwecke haben. Glücklich seyn will ein jeder: und gesezt, es fände sich jemand, der es nicht wollte; wie könnte er dazu genöthigt werden? Aber sittlich gut seyn will nicht ein jeder, ja kein Mensch will es als ein mit sinnlichen Neigungen behaftetes Wesen; und daher kann er nur durch ein Gebot der Vernunft bestimmt werden es zu wollen. — Wäre

ferner die Idee der Glückseligkeit das Erkenntnisprincip des sittlich Guten; wie könnte dann den moralischen Geboten und Verboten der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit zukommen, der ihnen doch nach jedermanns Bewußtseyn wesentlich eigen ist? Alle Menschen haben zwar eine Idee von Glückseligkeit, oder einen Gemeinbegriff, welcher alles Angenehme in sich faßt. Aber was ist angenehm? und was ist es in höherm, was in niederm Grade? hierüber denken die Menschen außerordentlich verschieden; und was nun ein jeder nach seiner subjektiven Empfindungsweise, seinen Erfahrungen und Gewöhnungen für angenehm hält, das rechnet er unter den Begriff der Glückseligkeit, in Ansehung dessen also die Menschen sehr weit von einander abweichen müssen. Wäre nun dieser Begriff das Erkenntnisprincipdes sittlich Guten; so würde ein jeder das für gut erkennen, was mit seiner besondern Empfindungsart, seinen Neigungen und seinem subjektiven Begriffe von Glückseligkeit zusam-

menstimmte. „Wer so gesinnt ist, würde mancher sagen, daß er das, was die Welt guten Nahmen nennt, und die Erhaltung einer festen Gesundheit bis ins Alter höher schäzt, als die Freuden der Gaumlust oder der Wollust, der thut wohl, wenn er sich diese versagt, um jener in seinen Augen wichtigern Güter theilhaftig zu werden: sein subjektiver Begriff von Glückseligkeit macht ihm das zur Pflicht. Ich aber kann mir keine Glückseligkeit gedenken, wovon nicht diese Freuden einer sogenannten unedlern Sinnlichkeit Hauptbestandtheile sind; sie sind mir in dem Grade Bedürfnis, daß ich lieber das, was man Ehre und guten Ruf nennt, sogar einen Theil meiner körperlichen Kräfte, selbst meines Lebens dahin geben, als sie entbehren will. Ich denke und handle hierin meinem Begriffe von Glückseligkeit nicht weniger gemäß, als der, welcher nach Maaßgabe des seinigen die sogenannten Freuden des Geistes und Herzens denen der Sinne vorzieht." Und wenn ein Anderer, auf die Ermahnung, einen Theil seines großen

Vermögens zur Unterstützung seiner dürftigen und nothleidenden Nebenmenschen anzuwenden, weil er hierdurch unfehlbar sich selbst glücklich und vergnügt machen werde, — die Antwort gäbe: „Was ihr mir da von einer Glückseligkeit, die man sich durch Wohlwollen und Wohlthun erwirbt, zu rühmen wißt, davon verstehe ich kein Wort; wenigstens habe ich nicht den geringsten Sinn dafür: meine Glückseligkeit besteht einzig und allein in dem Besitze recht vieles Geldes; und jede Verminderung desselben, geschehe sie auch aus den wohlthätigsten und gemeinnützigsten Absichten, würde mich unfehlbar unglücklich machen:" — wenn jemand so spräche, wie wollte man ihn widerlegen, wie ihn überzeugen, daß er im Irrthum sey? Kurz, wenn das, was man sittliche Gesetze nennt, nichts wäre, als Vorschriften der durch eigene und fremde Erfahrung belehrten empirisch-praktischen Vernunft, deren ganze verbindliche Kraft lediglich auf ihrer Tauglichkeit zur Beförderung der Glückseligkeit beruhte; so dürfte ich mir durch-

aus nicht anmaßen, das, wozu ich mich, um meiner Glückseligkeit willen, verbunden erachtete, auch jedem andern, um seiner Glückseligkeit willen, als Gesez aufzudringen, ob er gleich in ganz andern Umständen lebte und seine Glückseligkeit in ganz andere Dinge sezte, als ich. Jeder Mensch würde nach seinem subjekti-ven Begriffe von der Glückseligkeit, nach der individuellen Beschaffenheit seines Temperaments, seiner Denk- und Empfindungsart sich eine für ihn und seine Lage passende Sittenlehre (eigent-lich Glückseligkeitslehre) zu entwerfen berechtigt seyn; und kein Vernünftiger würde den mora-lischen Gesetzen Allgemeingültigkeit für alle Men-schen zuzuschreiben sich befugt glauben. Und gleichwohl fühlt sich ein jeder in seinem Inner-sten hierzu nicht nur befugt, sondern sogar ge-nöthigt: denn auch der erklärteste Eudämonist muß gestehen, daß jeder Mensch, sein indivi-dueller innerer und äußerer Zustand mag übri-gens beschaffen sey wie er will, zur Aufrichtig-keit, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit u. s. w. un-

bedingt und unnachlaßlich verbunden sey; und die Mühe, welche sich der Eudämonist giebt, dieses Geständnis mit seinem Systeme in Uebereinstimmung zu bringen, dient zu einem neuen Beweise, daß die Idee der Glückseligkeit zum Erkenntnisprincip der Sittlichkeit schlechterdings untauglich sey. — Nur unter der Voraussezzung, daß dieses Princip in dem rein-praktischen Vernunftvermögen selbst liege, welches bei allen Menschen dasselbe ist, kann es begreiflich seyn, daß alles, was meine Vernunft für gut oder böse erkennt, auch von jeder andern Vernunft in der Hauptsache eben so beurtheilt werden muß. — Und so wenig endlich die moralischen Gesetze, wofern sie bloß bedingte Vorschriften zur Erlangung der Glückseligkeit wären, für alle Menschen Gültigkeit haben würden, eben so wenig würden sie auch für ein und dasselbe Subjekt in allen Umständen, Fällen und Feiten gelten. Ehrlich, gerecht und wahrheitsliebend zu seyn mag wohl in den meisten Zällen das Glück eines Menschen befördern und

vermehren, ihm Liebe, Achtung und Zutrauen erwerben und mancherlei andere Vortheile verschaffen. Aber wird dies immer geschehen? Läßt sich nicht oft mit Gewißheit voraussehen, daß gerade das Gegentheil die Folge davon seyn werde? Und ist etwa der Fall unmöglich, daß ich ohne die mindeste Gefahr, entdeckt, beschimpft und bestraft zu werden, einem Andern etwas von dem Seinigen heimlich entwenden und dadurch meinen dringenden Bedürfnissen abhelfen, oder durch ein falsches Zeugnis oder ein ähnliches Verbrechen mein irdisches Glück auf immer machen könnte? Was soll mich in solchen Fällen, wo die gewöhnlichen nachtheiligen Folgen der Uebertretung sittlicher Gesetze nicht zu besorgen, sondern vielmehr im Gegentheil bedeutende Vortheile davon zu hoffen sind, bewegen, sie für unrecht zu halten, wofern die ganze Autorität dieser Gesetze auf ihrer in den meisten Fällen bemerkbaren Angemessenheit zu der menschlichen Glückseligkeit beruht? — Wenn nun aber solche zu Gunst der Selbstliebe von den sittlichen

Gesetzen zu machende Ausnahmen von keinem Menschen, der nur eine ganz geringe moralische Kultur hat, genehmigt und gut geheißen werden können; so muß das verbindende Ansehen der sittlichen Vorschriften auf einem weit festern Grunde als auf dem Bedürfnisse und dem Verlangen nach Glückseligkeit, nehmlich auf der wesentlichen Einrichtung der vernünftigen Natur selbst beruhen.

„Aber wie? — wirft hier der Eudämonist ein — ist denn das unmittelbar aus dem Bewußtseyn deiner Tugend entspringende Wohlgefallen an dir selbst, oder die moralische Selbstzufriedenheit, nicht auch ein Bestandtheil der wahren Glückseligkeit? und was anders treibt dich an, recht zu wollen und recht zu handeln, als das Verlangen nach dem vorhergesehenen Genusse dieser Selbstzufriedenheit als einer Folge der Tugend? Eben so hält dich die gefürchtete Gewissensunruhe und Selbstverachtung von dem Laster zurück. Urtheilst und entschließest du dich also nicht, vielleicht ohne es selbst recht zu wissen

und zu bemerken, nach Maaßgabe und Anleitung der Idee der Glückseligkeit, wenn du die beglückende und beruhigende Tugend für gut, und das sich selbst peinigende und bestrafende Laster für böse erkenneſt; wenn du jene ausübeſt und dieſes verabſcheueſt?"

Dieſer Einwurf, antwortet der Rationalist, beruht auf einem der größten Misverständnisse, die in dieſer Lehre obwalten. Ich erkenne ja Lügen und Betrügen nicht darum für unrecht, weil ich ein Misfallen daran habe und mich dadurch in meinen eigenen Augen verabſcheuungswürdig machen würde; ſondern ich habe darum ein Misfallen daran, und ſehe voraus, daß ich mir ſelbſt verächtlich werden würde, wenn ich mich dieſen Laſtern ergeben wollte, weil ich ſie für ſchlechthin böſe und ſchändlich halte. Dem zu folge ſezt das unmittelbare Wohlgefallen an einer Handlungsweiſe das Urtheil, daß ſie gut ſey, voraus; und dieſes kann alſo nicht aus jenem entſprungen ſeyn. Ich muß erſt wiſſen, daß eine Handlung recht und gut ſey, wenn ich

sie schlechthin billigen und wenn ich soll hoffen können, durch die Ausübung derselben des Glücks der Selbstbilligung theilhaftig zu werden: mithin kann dieses vorausgesehene, mir gleichsam im Prospekt erscheinende Glück durchaus nicht der Grund seyn, warum ich die Handlung für an sich gut und achtungswürdig erkenne; sondern dieser Grund muß lediglich in dem Urtheile liegen, daß die Handlungsweise (als tauglich durch ein allgemeines Gesez jedermann geboten zu werden) unmittelbar mit der Vernunft übereinstimmt; davon aber, daß ich alles, was in eine allgemeine Gesezgebung paßt, für recht und gut erkennen muß, ist der Grund durchaus nicht in dem Verlangen nach Glückseligkeit, sondern einzig und allein in der wesentlichen und ursprünglichen Beschaffenheit der moralisch-vernünftigen Natur zu suchen. So wenig darf die Idee der Glückseligkeit für das Erkenntnisprincip der Sittlichkeit ausgegeben werden: und nichts ist ungereimter, als das beseligende Gefühl der moralischen Selbstzufriedenheit für den Prüfstein des

sittlich Guten zu halten, da, wenn ich mit mir selbst zufrieden seyn soll, weil ich recht gehandelt habe, ich ja anderswoher (aus dem rein-praktischen Gesetze) schon wissen muß, daß ich recht gehandelt habe.

„Aber wenn denn auch, erwiedert der Eudämonist, das Gefühl der Selbstzufriedenheit nicht Prüfstein und die Idee der Glückseligkeit nicht Erkenntnisprincip des sittlich-Guten ist; so ist doch wenigstens das Wollensprincip desselben in dem Glückseligkeitstriebe zu suchen. Denn sollte nicht auch das mich zur Ausübung des erkannten Guten antreibende Verlangen, des angenehmen Gefühls der Selbstbilligung theilhaftig zu werden, mit in das Gebiet des Glückseligkeitstriebes oder der Selbstliebe gehören? Thue ich also nicht in dieser Rücksicht meine Pflicht, so uneigennützig ich dabei zu verfahren scheine, gleichwohl aus Liebe zu mir selbst?“ — Hierauf antwortet der Rationalist: Insofern wir unsere Pflichten ausüben, um unsere Menschenwürde zu erhalten und um uns selbst achten

zu können; insofern thun wir freilich zulezt das Gute um unser selbst willen: und wenn man das Verlangen nach Selbstachtung mit unter der Selbstliebe begreifen will (wiewohl es ohne Zweifel besser wäre, wenn die Selbstliebe von Selbstachtung und dem Streben nach derselben unterschieden würde); so kann man zugeben, daß auch die Triebfeder zur Ausübung des sittlich-Guten in der Selbstliebe zu suchen sey. Man kann dies einräumen, ohne der Würde der Moralität das Geringste zu vergeben. Will man also sagen: wir thun das Gute um unser selbst willen; so wird man doch nicht läugnen können, daß wir das Gute um seiner selbst willen für gut erkennen, billigen und uns dazu für verbunden erachten. Und hierin besteht das Wesen des moralischen Purismus. — Uebrigens gereicht es dem Systeme des moralischen Eudämonisten gewiß nicht zur Empfehlung, daß er selbst, wofern er nur sonst ein vernünftiger und guter Mensch ist, alle Augenblicke seinen eigenen Grundsätzen im Urthei-

len und Handeln untreu wird. So begnügt er sich z. B. nicht, den vorsätzlich Lasterhaften (welcher doch nach dem Systeme des Eudämonismus nur darin fehlt, daß er zu einem an sich guten Zwecke, der Glückseligkeit, unrechte Mittel wählt und anwendet), bloß zu bedauern, so wie man etwa einen Kranken bedauert, der aus Unwissenheit oder Vorurtheil durch den Gebrauch schädlicher Arzeneien seine Gesundheit, anstatt sie wieder zu erhalten, vielmehr auf immer unwiederbringlich zu Grunde richtet; — sondern er sieht ihn mit misbilligendem Unwillen und mit Verachtung an: gleichwie er auch für den Tugendhaften etwas ganz anders (nehmlich Achtung) empfindet, als gegen den, welchem man das Lob nicht streitig machen kann, daß er sich als ein kluger Mann sehr wohl auf seinen Vortheil verstehe. — Selbst durch seine Handlungen beweist er, daß die moralischen Gesetze von ganz anderer und höherer Natur sind, als die Maximen der Klugheit: denn er erlaubt weder sich selbst noch Andern Ausnahmen von den sittlichen

Geboten und Verboten, die doch sehr wohl verstattet seyn würden, wenn selbige weiter nichts als Glückseligkeiteregeln wären. Es ist ihm endlich bei dem Bewußtseyn seiner Rechtschaffenheit, auch wenn er ihr sein ganzes irdisches Glück zum Opfer bringen muß, doch besser zu Muthe, als bei den gelungensten Unternehmungen, die sein Vergnügen und Wohlseyn zum Zwecke haben; — welches alles nicht möglich wäre, wenn der Mensch sich zur Beobachtung des Moralgesetzes verbunden fühlte — nicht aus reiner uneigennütziger Achtung, sondern wegen des Verhältnisses desselben zur Empfänglichkeit für Lust und Unlust; wenn die Vernunft nicht Gesezgeberin sondern nur Auslegerin der Gesetze wäre, die der Trieb nach Glückseligkeit als der oberste Beherrscher des ganzen Reiches aller Lebendigen gäbe. — So unhaltbar ist das System des moralischen Eudämonismus.

Die Stoiker, Wolf und viele andere Philosophen machen den sogenannten Grund-

saz der Vollkommenheit zum Erkenntnis-
princip, und den Saz: „Vervollkommne dich
selbst soviel du kannst" zum obersten Gesetze der
Moral; — mit welchem Rechte, wird eine kurze
Prüfung lehren. — Was ist Vollkommenheit?
Doch wohl nichts anders, als Uebereinstimmung
des Mehrern oder Mannigfaltigen zu einem
Zwecke? Sie sezt also etwas voraus, einen
Zweck, wozu alles übereinstimmen soll. Ist dies
die Glückseligkeit, d. h. soll ich mein ganzes
Thun und Lassen mit der durch dasselbe zu rea-
lisirenden Idee der Glückseligkeit in Harmonie
bringen; so ist dieses System nicht von dem
des Eudämonismus unterschieden. Versteht man
unter Vervollkommnung die fortgesezte Ausbil-
dung und Erhöhung aller körperlichen und gei-
stigen Kräfte; so muß man zwar zugeben, daß
diese Kultur aller Kräfte Pflicht sey: aber zum
Grundprincip taugt dieser Begriff aus dem
Grunde nicht, weil man, daß jene Kultur
Pflicht sey, erst anderswoher erweisen muß;
nehmlich daher, weil, wenn alle Menschen ihre

Kräfte unangebaut lassen wollten, das Weltbeste unmöglich würde realisirt werden, folglich die Unterlassung jener Kultur von der Vernunft nicht als allgemeines Gesez genehmigt werden kann. Wird endlich in diesem Systeme die Sittlichkeit selbst als Zweck angenommen, mit dem alles Wollen und Handeln des Menschen zusammenstimmen soll; oder mit andern Worten: versteht man unter der Vollkommenheit das stete Annähern an das Ideal vollendeter Sittlichkeit (Heiligkeit); so wird hierbei offenbar vorausgesezt, daß man schon wisse, was denn Sittlichkeit sey, oder worin denn das Gute bestehe, in dem man beständig wachsen und immer vollkommener werden soll. Folglich ist auch dieser Begriff der Vollkommenheit zu nichts weniger als zu dem ersten Erkenntnisprincip aller Moralität geeignet.

Nachdem kurz vorher bewiesen worden, daß das moralische Gefühl oder das unmittelbare Wohlgefallen am Guten überhaupt, nebst

der aus dem Bewußtseyn eigener sittlich-guter Gesinnungen und Handlungen entspringenden Zufriedenheit mit uns selbst insbesondere, aus dem Grunde nicht der Prüfstein oder das Beurtheilungsprincip der Pflicht seyn könne, weil dieses Gefühl erst eine Folge des Urtheils von der moralischen Güte einer Handlungsweise ist; — so habe ich wohl nicht nöthig, weiter etwas zur Widerlegung derer zu sagen, welche mit dem Engländer Smith das sittliche Erkenntnisprincip in dem moralischen Gefühle zu finden glauben. Eine Handlung ist nicht darum gut, weil sie uns mit uns selbst zufrieden macht; sondern sie macht uns darum mit uns zufrieden, weil wir sie (nach einem reinen Vernunftgesetze) für gut erkennen.

Noch Andere, wie z. B. Crusius, bekennen sich zu dem Grundsatze des göttlichen Willens, welchen sie so ausdrücken: „Das ist sittlich-gut, was dem Willen Gottes gemäß ist." Aber hier dringt sich die Frage

auf: Woher wissen wir denn was Gott will? Schließen wir nicht, daß das, was unserm vernünftigen Willen angemessen ist, oder was wir für gut halten, auch dem Willen der Gottheit, der vollkommensten Vernunft, gemäß, auch nach ihrem Urtheile gut seyn müsse? Wir erkennen eine Handlungsweise nicht darum für recht und gut, weil Gott sie will; sondern wir glauben, daß Gott sie wolle, weil sie gut ist. So viel Grund wir demnach auch haben, und so beförderlich es für unsere Tugend ist, die Gesetze unserer Vernunft als Gebote Gottes zu betrachten; so wenig taugt doch die Idee vom göttlichen Willen, zum Erkenntnisprincip des sittlich-Guten. Der Gedanke, daß das, was unsere moralische Vernunft fordert, auch Befehl Gottes, des Urhebers dieser Vernunfteinrichtung sey, mag uns wohl Kraft zur Ausübung unserer Pflichten geben: aber was die Vernunft fordere, kann nur aus ihr selbst, als einem rein-praktischen Vermögen erkannt werden.

Es giebt auch Philosophen, wie z. B. Mandeville, welche alle Moral aus dem Grundsatze der bürgerlichen Verfassung herleiten wollen. „Das ist gut, sagen sie, was das Wohl der bürgerlichen Gesellschaft oder des Staates befördert; das böse, was dasselbe stört.“ Hier fragt sich nun vor allen Dingen: woher weiß ich denn, was das Wohl des Staates befördere und was es störe? Die Antwort ist: aus eigener und fremder Erfahrung. Nun aber ist schon oben gezeigt worden, daß den aus der Erfahrung genommenen Regeln des Thuns und Lassens weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit zukomme, oder daß sie eben so wenig für alle Menschen zu allen Zeiten, als in allen Umständen, Verhältnissen und Fällen Gültigkeit haben. Da nun aber diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit, nach dem Urtheile und dem Gefühle jedes vernünftigen Wesens, ganz auszeichnende Merkmale der Lebensregeln sind, die wir sittliche Gesetze nennen; so können diese nicht aus der Erfahrung

hergenommen seyn. Wenn z. B. das Gesez: „Sey gerecht" bloß darum für uns verbindend wäre, weil gegenseitige Gerechtigkeit der Glieder einer Staatsgesellschaft um des gemeinen Wohls willen nöthig ist; so wäre es mir doch unstreitig in allen denen Fällen erlaubt, ungerecht zu seyn, wo, anstatt daß entweder einem meiner Mitbürger oder dem Staate ein überwiegender Nachtheil daraus zuwachsen sollte, vielmehr wahrscheinlicher Weise, entweder für Einzelne oder für das Ganze, Vortheile daraus entspringen würden. Und wo ich durch Ungerechtigkeit dem Staate offenbar nüzen kann, da wird Ungerechtigkeit sogar Pflicht für mich seyn. Da nun aber kein Mensch von gesunder Vernunft diese ganz natürlichen Folgerungen aus jenem Grundsatze billigen kann, da vielmehr Gerechtigkeit zu allen Zeiten und in allen Fällen Pflicht ist, sie mag angenehme oder unangenehme Folgen haben; so erhellet hieraus, daß die Verbindlichkeit zu dieser so wie zu allen andern Tugenden, aus einer ganz andern Quelle, nehm-

lich aus der praktischen Vernunft selbst, entspringt. Noch mehr! die Vernunft billigt selbst eine Staatsverfassung um so mehr, je mehr sie den allgemein anerkannten sittlichen Principien und Gesetzen entspricht; mithin können diese Gesetze nicht selbst aus der Idee einer vollkommenen Staatseinrichtung hergeleitet seyn: vielmehr muß diese Idee nach Maaßgabe der unmittelbar gewissen und keines Beweises bedürfenden moralischen Grundsätze gebildet und aus ihnen alle Pflichten, die wir nicht nur als Menschen, sondern auch als Bürger zu befolgen haben, erkannt werden.

Endlich giebt es auch Menschen, welche, wie z. B. Montagne, behaupten, der Unterschied, den man zwischen Recht und Unrecht, Tugend und Laster mache, beruhe keinesweges auf der Natur der Sache und auf der Vernunft, sondern er sey lediglich ein Werk der Erziehung und Gewöhnung, des Umgangs, des

Beispiels u. s. w. „Man hat, sagen sie, von früher Kindheit an so oft gehört und gelesen, wie die sogenannten Pflichten der Menschenliebe und Wohlthätigkeit, der Mäßigung, der Enthaltsamkeit u. d. gl. aufs ernstlichste anempfohlen und die Bewegungsgründe dazu aus der Religion und Vernunft hergeleitet wurden, und diese Vorstellungen sind dem Gemüthe durch lange Gewohnheit in dem Grade geläufig und natürlich geworden, daß man sich endlich einbildet, eine innere Stimme, das Gewissen, ein Vernunftgesez, sage das alles: man überredet sich, die sittlichen Begriffe aus seinem Innern geschöpft zu haben, da sie doch von außen durch Erziehung, Unterricht und Gewöhnung in die Seele gekommen sind. Und was man sittliches Gefühl nennt, ist nicht ein ursprüngliches, sondern ein durch frühe und unzählig viele Eindrücke (da unsere Eltern und Erzieher sich alle mögliche Mühe geben, um uns die Tugend liebens- und das Laster hassenswerth darzustellen) erzeugtes Gefühl, dessen Ursprung und Entste-

hung man in der Folge nicht mehr anzugeben weiß: ungefähr so, wie die Liebe zu unserm Vaterlande, unserm Geburtsorte, unsern Eltern uns nicht eigentlich angeboren, sondern aus den Eindrücken unserer zartesten Jahre entstanden ist." Hierauf antworte ich: Es mag wohl seyn, daß die religiösen und moralischen Begriffe vieler Subjekte mehr die Resultate von den Eindrücken der Erziehung und Angewöhnung, als von vernünftigem Selbstdenken sind: aber daß der ganze Unterschied zwischen Tugend und Laster keinen weitern Grund habe, ist ganz gewiß falsch. Denn woher käme es doch, daß so manches Vorurtheil der Erziehung, so mancher Aberglaube, so manche Modethorheit mit zunehmender Reife und größerer Aufklärung des Verstandes verschwände, die moralischen Ideen und Gefühle aber, anstatt bei höherer Geistesbildung schwächer zu werden oder sich ganz zu verlieren, nur immer mehr an Festigkeit, Klarheit und Leben gewinnen? O! was von jeher die weisesten und besten Menschen, ganz ein-

stimmig für ihre innigste Ueberzeugung bekannten, worauf sie lebten, und wenn es Pflicht und Gewissen forderte, litten und starben, das kann kein Selbstbetrug, kein leeres Vorurtheil der Erziehung seyn!

So wenig die Vernunft die bisher angeführten Vorstellungsarten in Absicht des lezten Grundes der Sittlichkeit billigen kann; so verwegen und ungerecht würde es gleichwohl seyn, die subjektive Moralität eines Menschen darum in Anspruch zu nehmen oder auch nur zu bezweifeln, weil er sich zu einem dieser falschen Systeme bekennt. Es ist ein großes Glück, daß das Wollen und Handeln der Menschen sich nicht immer nach den Spekulationen des Verstandes richtet, und daß das natürliche Gefühl für Recht und Unrecht oft weit mehr zur Bestimmung des Willens vermag, als die aufs Feinste ausgesponnenen Sophismen. Es giebt gewiß rechtschaffene Eudämonisten genug, die es eben

so laut als der entschiedenste Purist misbilligen würden, wenn jemand da, wo die Beobachtung der sittlichen Gebote der Ehrlichkeit, der Wahrheitsliebe u. d. gl. statt der gewöhnlichen Vortheile nur Ungemach und Leiden erwarten ließe, zu Gunsten seiner Selbstliebe eine Ausnahme davon machen, wenn er, um sich aus der Noth zu helfen, heimlich lügen, betrügen, ein anvertrautes Geheimnis verrathen wollte; — (wiewohl der Eudämonist, wofern er konsequent bleiben wollte, das alles unter solchen Umständen nicht misbilligen dürfte).

Es kann ein Mensch sogar eine ganz richtige Kenntnis seiner Pflichten besitzen und zugleich viel Achtung für dieselben empfinden, er kann ein sehr zartes und regsames Gewissen haben, ohne in seinem ganzen Leben auch nur ein einzigesmal über den ersten und obersten Grundsaz aller moralischen Gebote und Verbote nachgedacht zu haben. Das Wesen der Tugend besteht ja darin, daß man sich innig verbunden fühlt, das, was man für recht und gut erkennt,

zur Regel und Richtschnur seines Lebens zu machen; daß man seine ganze persönliche Würde in die gewissenhafte Befolgung desselben sezt; daß man den festen Willen hat, in jedem Falle das zu thun, wozu man sich verpflichtet fühlt, ohne zu fragen, ob man Lust oder Unlust, Vortheil oder Nachtheil davon zu erwarten habe; daß man seine Bequemlichkeit und Ruhe, sein Vergnügen, sein ganzes irdisches Glück der erkannten Pflicht aufzuopfern allezeit bereit und willig ist, und es zu dem wichtigsten Geschäfte seines Lebens macht, diese große und edle Gesinnung immer mehr zum herrschenden Princip seines Thuns und Lassens zu erheben und demselben alle Antriebe der sinnlichen Natur je länger je mehr unterzuordnen. Zu dieser subjektiven Charaktergüte aber wird eben nicht nothwendig erfordert, daß man genug Uebung und Schärfe im Nachdenken besitze, um seine erkannten Pflichten sämmtlich auf den allerersten objektiven Erkenntnisgrund alles sittlich Guten zurückzuführen. Dies lehrt die Natur der Sache und eine unpartheiische Men-

schenbeobachtung. — Gewiß beruht der moralische Werth eines Menschen weit mehr darauf, daß sein Wollen und Handeln durch seine Begriffe vom Guten und Bösen bestimmt werden, als darauf, daß diese Begriffe selbst immer ganz richtig und mit den Aussprüchen einer aufgeklärten Vernunft durchaus übereinstimmend seyen. Selbst irrige Vorstellungen, die sich ein Mensch von gewissen Pflichten macht, können mit einer wahrhaft guten sittlichen Gesinnung gar wohl bestehen; wofern es ihm nur nicht an dem Willen und dem eifrigen Bemühen fehlt, die Wahrheit, so weit es in seinen Kräften steht, zu erkennen.

Indessen ist es doch nichts weniger als gleichgültig, zu welchem Princip aller sittlichen Erkenntnis und Beurtheilung man sich bekenne. Am allerwenigsten ist dies bei denen der Fall, welche Andere in moralischen Wahrheiten unterrichten und zur wahren Tugend bilden wollen. Es ist viel besser, daß der Lehrer sich begnüge, seine moralischen Zöglinge ihre Pflichten bloß

kennen zu lehren, ohne diese auf einen obersten Grundsaz zurückzuführen, als daß er sie mit einem falschen Erkenntnis- und Beurtheilungsprincip bekannt mache; weit besser, daß er ihnen die Tugenden der Gerechtigkeit, der Menschenliebe, der Enthaltsamkeit u. s. w. wohl einschärfe, ihr sittliches Gefühl durch jedes Mittel wecke und belebe, durch Darstellung nachahmungswürdiger Beispiele zum Guten ermuntere, und alle in einer moralischen Religion liegenden Antriebe zur Tugend, so wie jedes andere Veredelungsmittel, mit Weisheit gebrauche, — als daß er sie gewöhne, ihre Pflichten nach dem der ächten Moralität eher hinderlichen als beförderlichen Glückseligkeitsprincip zu beurtheilen und zu bestimmen. Zur Unterstützung dieser Behauptung füge ich noch folgendes hinzu.

So oft man ein Gefühl, wozu in der menschlichen Natur Anlage vorhanden ist, erregen oder beleben will, wird erfordert, daß man dem Menschen den Gegenstand des Gefühls mit der gehörigen Klarheit und in dem rechten Gesichts-

punkte darstelle oder vergegenwärtige. Sobald dies geschieht, so erwacht das Gefühl unfehlbar; und je öfter es geschieht, desto mehr wird das Gefühl dem Gemüthe durch Gewohnheit zur Fertigkeit werden. Will man also jenes unmittelbare Wohlgefallen am sittlich Guten bei einem Menschen erwecken; so giebt es hierzu kein besseres Mittel, als daß man ihn tugendhafte Gesinnungs- und Handlungsweisen von der Seite kennen lehrt, von welcher sie, vermöge ihrer Tauglichkeit zu allgemeinen Gesetzen, unmittelbar mit der Vernunft übereinstimmen. Und je mehr man sich oder Andere gewöhnt, die menschlichen Maximen und Handlungen nach diesem ihrem ächt-sittlichen Charakter zu beurtheilen und zu würdigen; desto leichter wird jenes Gefühl des unmittelbaren Wohlgefallens in dem Gemüthe entstehen und desto stärker auf den Willen wirken. Was wird hingegen die Folge seyn, wenn man, ohne sich bis zu jener höhern Beurtheilung zu erheben, sich und Andere gewöhnt, die verschiedenen Arten des menschlichen Thuns und

Lassens einzig und allein in Beziehung auf Vergnügen und Wohlseyn, auf Vortheil und Nutzen zu betrachten und sich bloß nach dieser Ansicht Regeln des Verhaltens zu entwerfen? Was anders, als daß man es zwar in dieser Art der empirisch-praktischen Beurtheilung oder der eudämonistisch-vernünftigen Werthbestimmung zu einer immer größern Fertigkeit bringen wird, wobei aber das erhabene Vermögen, das unmittelbar mit der Vernunft Uebereinstimmende unbedingt und um seiner selbst willen gut zu heißen, zu achten und zu wollen natürlicher Weise zurückgesezt und unausgebildet bleiben muß? Selbst der gemeine Mensch, welcher die Tugend als von Gott geboten bisher mit innigster Ehrfurcht betrachtete, wird diese in dem Grade bei sich vermindert fühlen, in dem man ihn gewöhnt, die Tugend nicht mehr als etwas an sich ehrwürdiges zu achten, sondern bloß als Mittel der Glückseligkeit, als nüzlich und heilbringend zu schätzen. Lehrt einen Menschen, der bisher die Tugenden der gemeinnützigen Thätig-

keit, der Mäßigkeit, der Keuschheit, — weil er sich unmittelbar in seinem Gewissen oder durch Befehle Gottes dazu verbunden fühlte, — als heilige Pflichten beobachtete, lehrt, sage ich, einen solchen Menschen, daß er eigentlich aus keinem andern Grunde zu jenen Tugenden verbunden sey, als weil er sich durch ihre Ausübung selbst glücklich und durch ihre Unterlassung unglücklich mache: — ihr werdet hierdurch zwar so viel zuwege bringen, daß er an einem keuschen, enthaltsamen und gemeinnützigen Leben, als einer Bedingung seiner Glückseligkeit, ein mittelbares Wohlgefallen haben wird: aber jenes erhabene Gefühl der unmittelbaren Achtung für die Tugend und das Bewußtseyn unbedingter persönlicher Würde, zu der sich der Mensch durch ihre Beobachtung erhebt, wird eben dadurch, wo nicht gänzlich vernichtet, doch um sehr vieles geschwächt seyn. Dies ist eigentlich die Seite, von welcher der Eudämonismus nicht nur gegen den Purismus, sondern auch gegen die Systeme, welche in der Idee der Vollkom-

menheit oder des göttlichen Willens das oberste Grundprincip der Moral finden, im tiefsten Schatten steht. Mag der Eudämonist seinen Begriff von der Glückseligkeit auch noch so sehr sublimiren, mag er noch so ernstlich darauf dringen und noch so oft wiederhohlen, daß die eines vernünftigen Wesens allein würdige Glückseligkeit hauptsächlich aus den edlern, geistigern Genußarten und den feinern Vergnügungen eines aufgeklärten Verstandes, eines veredelten Herzens, eines gebildeten Geschmacks u. s. w. bestehe, und über die Freuden der unedlern Sinnlichkeit weit hinausgesezt werden müsse: insofern er das Gefühl der unmittelbaren Achtung gegen das Tugendgesez und des unbedingten Wohlgefallens am sittlich Guten in ein bloß bedingtes und mittelbares zu verwandeln sucht, geht er, vielleicht ohne es selbst zu wissen oder zu bedenken, mit nichts Geringerm um, als den Menschen von der Höhe, auf der er, vermöge seiner vernünftig-moralischen Natur, so weit über allen bloß sinnlichen Wesen steht, herabzuziehen,

und ihn dem Thiere, das ebenfalls nichts Höheres als Sinnengenuß kennt, so nah als möglich zu bringen. Denn daß der Mensch des Eudämonisten die Arten des Vergnügens, die er zu seinem höchsten Gute macht, vernünftig zu wählen und die Mittel dazu klüglich zu berechnen versteht, das Thier aber bloß durch seinen Trieb geleitet wird, — wenn das der ganze Vorzug des erstern vor dem leztern wäre; so wäre er kaum des Nennens werth: und es ließe sich allerdings die Frage aufwerfen, welcher von beiden eher beneidet zu werden verdiente, der mit seiner Vernunft und Freiheit sich brüstende und so oft statt des Glücks sein Unglück wählende Mensch, oder der unter der sichern Leitung des Instinkts von dem Ziele seiner Natur sich nie entfernende und verirrende Biber oder Seidenwurm.

Wenn man auch annehmen wollte, daß alle Menschen nicht nur ihre höhern und geistigern Empfindungsfähigkeiten hinlänglich geübt und gebildet hätten um die edlern Freuden den un-

edlern vorzuziehen, sondern daß sie auch das Maaß der Einsicht, Klugheit und Welterfahrung besäßen, welches erfordert wird, um richtig zu beurtheilen, was ein jeder in seiner Lage und in seinen Umständen zu thun und zu lassen habe, um der schätzbarsten und dauerhaftesten Vergnügungen theilhaftig zu werden; wenn man sich auch daran nicht stoßen wollte, daß sich jeder nach seiner subjektiven Denk- und Empfindungsweise und nach seinen individuellen Umständen seine eigne Moral (eigentlich, Klugheitslehre, welche die Stelle der Moral verträte) bilden würde: so kann man dennoch unmöglich verkennen, daß eine konsequente Anwendung der eudämonistischen Grundsätze der wahren, innern Moralität der Gesinnungen sehr hinderlich sey. Das erhabene Vermögen der unbedingten Werthbestimmung des menschlichen Wollens und Handelns und der reinen, uneigennützigen Achtung gegen die Tugend bleibt nicht nur bei der eudämonistischen Methode unentwickelt, sondern es wird auch dadurch, daß man die Menschen

alles bloß in Hinsicht auf Nutzen und Vergnügen beurtheilen und würdigen lehrt, je länger je mehr erstickt. Auch lehrt die Erfahrung, daß ein Erzieher oder Prediger, der die Moral zu einer Kunst, sein Vergnügen zu schaffen und seinem Eigennutze Genüge zu thun, erniedrigt, und sich selbst, statt eines Wegweisers zum hohen, übersinnlichen Ziele der Menschheit, als einen bloßen Glückseligkeitslehrer darstellt, nicht nur die Tugend, die er lehren soll, sondern auch, sich selbst tief herabwürdigt, und, so geschickt er auch die Sache des Eudämonismus zu führen versteht, doch bei weitem nicht den Eindruck auf die Gemüther macht, den der zu machen pflegt, welcher die unbedingte Vortreflichkeit, der Tugend und die absolute Schändlichkeit des Lasters in das gehörige Licht zu sezzen weiß. Kunst bedarf es hierzu gar nicht: vielmehr ist gerade die kunstloseste Darstellung die geschickteste um die Tugend in jener ihr natürlichen Würde und Erhabenheit zu zeigen, welche jede Widerrede der Sinnlichkeit zum

Schweigen bringt; da hingegen die Belehrungen des geschicktesten Eudämonisten von manchen Personen, die sich selbst genug Klugheit und Erfahrung zutrauen, um ihr Wohlseyn auch ohne den Rath eines solchen unberufenen Glückseligkeitslehrers besorgen zu können, gar leicht für eine Art von lästiger Zudringlichkeit gehalten werden und daher wenig Achtung und Folgsamkeit finden dürften. Denn es läßt sich in dem Innern jedes noch nicht durch falsche Weisheit verschrobenen Gemüthes eine Stimme hören, die ihm laut und vornehmlich zuruft: das sey doch nicht alles, was sich von der Tugend rühmen lasse, daß sie uns in mancherlei Betrachte sehr nüzlich werden könne; es komme ihr vielmehr ein über alle Nüzlichkeit weit erhabener Werth zu, der sie zum Gegenstande unserer tiefsten Achtung mache; auch könne das doch unmöglich die höchste Bestimmung des Menschen seyn, daß er durch seine Vernunft Glückseligkeitsmaximen entwerfe, und vermöge seiner Willensfreiheit sie befolge; der

vernehmste und lezte Zweck seines Daseyns sey unendlich weit über alles, was die Selbstliebe bezielt, erhaben, und die Religion sey ihm dazu gegeben, daß die Erreichung dieses Entzwecks durch sie erleichtert werde. — Man hat die gegründete Bemerkung gemacht, daß man Epiktets Handbuch und andere in demselben Geiste geschriebene Werke des Alterthums (ich rechne auch vorzüglich einige von Cicero's philosophischen Schriften hierher) nicht lesen könne, ohne sich dadurch gebessert zu fühlen. Was ist wohl hiervon die Ursache? Gewiß nichts anders, als daß diese Schriften die Tugend um ihrer innern Vortrefflichkeit, nicht um ihrer Nüzlichkeit willen empfehlen, und die Würde der Person von der Annehmlichkeit des Zustandes oder der Glückseligkeit aufs Sorgfältigste unterscheiden. Man vergleiche doch mit diesen Werken des ehrwürdigen Alterthums gewisse so hoch gepriesene Glückseligkeitslehren, worin alle menschlichen Pflichten oft mit großem Scharfsinne, oft aber auch auf eine höchst gezwungene Art, aus

dem Princip der Selbstliebe oder der Glückselig-
keit hergeleitet werden. Und wenn man auf die
Wirkungen Acht giebt, welche diese beiden Arten
von Schriften bei unbefangenen Gemüthern zu
haben pflegen; so müßte man sich sehr schlecht
aufs Beobachten verstehen, wenn man über die
den rein-moralischen Ideen ganz eigenthümliche
Kraft noch zweifelhaft bleiben, wenn man nicht
bemerken wollte, daß es sogar ungleich leichter
sey, den gewöhnlichen Menschen aus allen Grün-
den zur Anwendung der rein-sittlichen Grund-
sätze anzuführen, als ihn zu einem nur erträg-
lichen, von grobem Misverstande entfernten Ge-
brauche des eudämonistischen Beurtheilungsprin-
cips geschickt zu machen. Das zwar wird man
auch dem gemeinsten Menschen ohne große Mühe
begreiflich machen können, daß es vielen Per-
sonen wegen ihres sittsamen, tugendhaften Be-
tragens in der Welt wohl geht, viele hingegen
sich durch eine unordentliche und lasterhafte Le-
bensart unglücklich machen. Aber daß das Laster
immer diese traurige Folge habe und haben

müsse, — auch dann haben müsse, wenn man sich ihm mit kluger Mäßigung und mit Vorsichtigkeit überläßt, das wird sich auch der gemeinste Mensch so leicht nicht aufschwatzen lassen. Doch gesezt, man hätte ihn, wo nicht überzeugt, doch überredet, daß die Tugend lediglich in der praktischen Wissenschaft, sich zu beglücken, bestehe; wird er, bei dem beschränkten Umfange seiner Kenntnisse und Erfahrungen, einen vernünftigen Gebrauch von diesem Gedanken zu machen verstehen? O! es gehört mehr dazu, als man, ich will nicht sagen, von dem gewöhnlichen Menschen, sondern selbst von dem Aufgeklärtesten und Gebildetsten erwarten kann, in jeder Lage diejenige Verhaltungsweise ausfindig zu machen, durch die man die Zwecke seiner Selbstliebe am sichersten und vollständigsten erreichen werde. Das Allerschlimmste aber sind die groben und schändlichen Misbräuche und die äußerst schädlichen Anwendungen, welche die menschliche Verkehrtheit von dem Satze: „daß nur das Pflicht sey, was uns glücklich mache, daß Gott selbst

nichts anders von uns fordere und fordern könne" — zur Befriedigung der unordentlichsten Leidenschaften und der niedrigsten Selbstsucht ganz unausbleiblich machen wird.

Weit leichter ist es, mit Verhütung schädlicher Misverständnisse und verkehrter Anwendungen, auch die gemeine Vernunft zur Erkenntnis der menschlichen Pflichten nach rein-moralischen Principien anzuführen. Denn es wird doch lange nicht so viel Erfahrung, Weltkenntnis und Ueberlegung vorausgesezt, um zu beurtheilen, welche Maximen und Handlungsweisen in eine allgemeine Gesezgebung taugen, als in jedem vorkommenden Falle zu bestimmen, was man zu thun und zu lassen habe, um am besten für sein wahres, dauerndes Wohl zu sorgen. Und der Gedanke: „dies fordert das Gesez der Pflicht von mir, die Folgen davon mögen seyn, welche sie wollen" — mit welcher weit entscheidendern Uebermacht wirkt er nicht auf den Willen, als die Vorstellung: „dies muß ich thun, wofern ich für mein eigenes Be-

stes sorgen will!" — zumal, wenn die zu hof-
fenden Vortheile entfernt, oder nur bloß wahr-
scheinlich sind, oder durch Aufopferung gegen-
wärtiger Vergnügungen und Vortheile sollen
erkauft werden. Die Idee der durch ein unbe-
dingtes Sollen ausgedrückten Pflicht hat etwas
so Ehrwürdiges, Heiliges, absolute Unterwer-
fung Gebietendes, daß die Vorschriften der em-
pirisch-praktischen Vernunft, als der Sachwal-
terin der Selbstliebe, gar nicht damit zu ver-
gleichen sind. Durch bloßes Räsonniren über
Glückseligkeit und Unglückseligkeit, als Folgen
des freien Verhaltens der Menschen, wird man
im Ganzen wenig ausrichten: Manche, die für
wahre Sittlichkeit hätten können gewonnen wer-
den, wird man dadurch zu eingebildeten, eng-
und hartherzigen Sophisten machen, denen es
nie an Ausflüchten fehlen wird, wenn es darauf
ankommt, den Aufforderungen der Pflicht aus-
zuweichen, oder die Befriedigung ihrer Leiden-
schaften zu rechtfertigen. Aber man sage ihnen:
„dies wird euch von Gott und eurem Gewis-

sen — nicht etwa bloß um eures eigenen Wohls willen angerathen, sondern — streng geboten," man verweise sie dabei an ihre eigene gesunde, schlichte, (nicht durch Begierden bestochene oder durch eudämonistische Afterweisheit irre geleitete) Vernunft: und man wird häufig die Erfahrung machen, daß vor dieser heiligen Autorität des strenggebietenden Gesetzes jeder Widerspruch eines räsonnirsüchtigen Eigendünkels verstummt, und jede Anmaßung einer falsch aufgeklärten Selbstliebe beschämt zurücktritt.

Zweiter Abschnitt.

Ethik oder Pflichtenlehre.

Einleitung.

Wenn das allgemeine Grundgesez der Sittlichkeit (s. 1 Absch. III.) auf die verschiedenen Lagen, Verhältnisse und Umstände, in die der Mensch kommen kann, angewendet wird; so entsteht hieraus eine Menge von besondern moralischen Lebensregeln oder Gesetzen: und von diesen und den durch sie bestimmten Pflichten wird in der Ethik gehandelt; gleichwie die ebenfalls durch das Sittengesez bestimmten Rechte und Befugnisse den Gegenstand der rationalen Rechtslehre ausmachen.

Das oberste, allgemeinste Sittengesez: „Befolge in allem deinem Wollen und Handeln solche Maximen, die zu Gesetzen für alle Vernunftwesen taugen" enthält 1) ein allgemeines negatives Gesez oder Verbot; 2) ein allgemeines positives Gesez oder Gebot. Das erstere heißt: „Handle nie nach einer Maxime, die, als ein allgemeines Gesez für alle Menschen gedacht, sich selbst widersprechen würde oder überhaupt nicht vernünftiger Weise gebilligt werden könnte." Das leztere lautet so: „Handle nach solchen Maximen, die du, als allgemeine Gesetze gedacht, vernünftiger Weise nicht nur billigen und gutheißen kannst, sondern auch mußt." Das Verbot untersagt uns etwas zu thun, was wider die Vernunft und wider unsere und anderer Menschen erlaubte Zwecke streitet, d. h. gegen uns oder Andere ungerecht zu seyn. Aber dies ist noch nicht genug; wir sollen nicht bloß das Böse unterlassen, sondern auch das Gute thun: wir sollen handeln, und zwar gut, d. h. unserer gesammten

Natur, nicht bloß der sinnlichen sondern auch der rein-vernünftigen gemäß handeln. Darum gebietet uns das positive Gesez, die Zwecke und Triebe der gesammten Menschennatur sowohl in uns selbst als in Andern auf die Weise zu verfolgen und in dem Maaße und mit der Einschränkung zu befriedigen, daß das Sinnliche der Vernunft und der höhern Menschenbestimmung stets untergeordnet bleibe; oder mit andern Worten — gegen uns selbst und Andere nicht bloß gerecht, sondern auch gütig zu seyn. Was negative und was positive Pflichten seyen, ist hieraus für sich klar. Ich soll mein Leben nicht verkürzen, Andern nichts von ihrem Vermögen entwenden, das sind negative Pflichten: aber meine Gesundheit zu stärken und mein Leben zu erhalten, desgleichen, zur Verbesserung des Vermögenszustandes Anderer beizutragen, dazu habe ich positive Verpflichtung.

Indem ich nach Maaßgabe der obersten negativen und positiven Gesetze beurtheile, wie

das menschliche Thun und Lassen in den verschiedenen Umständen und Verhältnissen des Lebens beschaffen seyn müsse; so leite ich aus jenen allgemeinen Gesetzen besondere oder angewandte Gesetze her, wodurch die besondern menschlichen Pflichten bestimmt werden. — Bei jeder besondern Pflicht müssen wir uns einen persönlichen oder unmittelbaren, und einen nicht-persönlichen oder mittelbaren Gegenstand derselben denken. Persönlicher Gegenstand eines moralischen Gesetzes oder einer Pflicht kann bloß ein sittliches Wesen seyn; oder — wir haben bloß gegen sittliche Wesen Pflichten, also — entweder gegen uns selbst, oder gegen andere vernünftig-sittliche Wesen; und diese sind theils endliche, theils das unendliche Vernunftwesen. Wir haben demnach in der Pflichtenlehre zu handeln 1) von den Selbstpflichten; 2) von den Pflichten gegen andere Menschen; 3) von den Pflichten gegen Gott.

Zu den nicht-persönlichen Gegenständen der Gesetze und Pflichten gehört alles, was mit vernünftigen Wesen, ihrer Vollkommenheit und Glückseligkeit in Verbindung steht. Es sind dieses theils Kräfte, Vermögensarten, Eigenschaften einer moralischen Person, theils äußere Gegenstände, z. B. Vermögen, Ehre, Einfluß u. s. w. Wenn ich auf die rechte Art für die Erhaltung meines Vermögens sorge; so bin ich selbst der persönliche Gegenstand, mein Vermögen aber der nicht-persönliche Gegenstand meiner Pflichtübung. — Man sieht hieraus, daß die angewandte Moral oder Pflichtenlehre, insofern sie, vermöge ihrer absoluten Uebereinstimmung mit der hohen Bestimmung und Würde der menschlichen Natur, allgemeine Verbindlichkeit mit sich führt, auf reinen Vernunftprincipien, in Rücksicht ihrer nicht-persönlichen oder sinnlichen Gegenstände aber auf Erfahrung beruhe. Denn ich muß doch die Objekte, mit welchen ich zu thun habe, nebst ihren Verhältnissen zu mir und andern Menschen erst genau

(aus eigener und fremder Erfahrung) kennen, ehe ich durch Vernunft zu bestimmen vermag, wie ich mich in Absicht ihrer den Sittengesetzen gemäß zu verhalten habe. So viel weiß ich unabhängig von aller Erfahrung (a priori) durch unmittelbares Bewußtseyn meiner moralischen Natur, daß ich unbedingt verbunden bin, in Absicht des Eigenthums, der Ehre, der Kräfte des Geistes und des Körpers und aller andern Dinge, gegen mich und Andere nach solchen Maximen zu handeln, die ich als allgemeine Gesetze billigen und gutheißen kann. Welche Maximen aber in Absicht auf Eigenthum, Ehre u. s. w. als allgemeine Gesetze vernünftiger Weise gutgeheißen werden können, das vermag ich nicht aus reiner Vernunft (a priori) sondern nur durch Hülfe der Erfahrung aus der Natur der genannten Dinge und ihren Verhältnissen zu der menschlichen Bestimmung zu erkennen. — Auf welche Weise nach der Verschiedenheit der nicht-persönlichen Objekte die Selbstpflichten, die Pflichten gegen andere Menschen und gegen

Gott weiter in ihre Untergattungen abgetheilt werden, das wird die Folge deutlich vor Augen legen.

I.

Von den Selbstpflichten oder den Pflichten gegen uns selbst.

Diejenigen Pflichten, deren unmittelbarer persönlicher Gegenstand das handelnde Subjekt selbst ist, nennt man Selbstpflichten. Nachdem im ersten Abschnitte ausführlich ist gezeigt worden, daß die Glückseligkeit und der natürliche Trieb nach derselben weder Erkenntnis- noch Wollensprincip unserer Pflichten überhaupt sey, sondern daß das erstere in dem rein-praktischen Vernunftgesetze, das leztere in der unbedingten Achtung gegen dasselbe bestehe; so darf dieses nicht auch noch insbesondere in Absicht auf die Selbstpflichten bewiesen werden. Gleichwie die Pflichten gegen Andere aus dem kategorisch und

streng gebietenden Vernunftgesetze, nicht aus dem natürlichen Gefühle der Sympathie und des Wohlwollens abzuleiten sind, so beförderlich übrigens dieses Gefühl zur Ausübung jener Pflichten ist; eben so werden auch die Selbstpflichten durch die Selbstliebe und den natürlichen Glückseligkeitstrieb zwar gar sehr erleichtert, aber nicht eigentlich als Pflichten sanktionirt, und begründet. Insofern die Sorge für die Erhaltung meines Lebens, für die Ausbildung meines Geistes, für meine Glückseligkeit, bloß die Selbstliebe zur Quelle hat, insofern entbehrt sie alles moralischen Werthes. Obgleich die Selbstpflicht oft mit den Forderungen der Selbstliebe übereinstimmt; so sezt sie doch auch öfters der blinden und thörigten Selbstliebe Gränzen. — Es kann übrigens eine und dieselbe Handlungsweise in verschiedenen Rücksichten Pflicht gegen mich selbst, gegen andere Menschen und gegen Gott seyn. Ich bin z. B. die Erhaltung meines irdischen Lebens mir selbst, ich bin sie meinen Nebenmenschen, besonders denen, deren Versorgung mir vor-

züglich obliegt, ich bin sie endlich auch Gott, dem Geber des Lebens, schuldig.

Man theilt sonst auch die Selbstpflichten (wie die Pflichten gegen Andere) in Pflichten der Gerechtigkeit und in Pflichten der Güte. Die ersteren verbieten mir, meine Vollkommenheiten zu vermindern oder mich derselben selbst zu berauben; die lezteren gebieten, meine Vollkommenheiten und meine Glückseligkeit möglichst zu erhöhen. Indessen scheint es zur Vermeidung unnöthiger Weitläuftigkeit besser, bei dieser ersten Klasse beide Gattungen von Pflichten nicht so von einander getrennt, sondern mehr mit einander verbunden zu behandeln.

Erste Selbstpflicht.

Erhalte und erhöhe deine eigene Menschenwürde.

Vermöge meiner vernünftig-sittlichen Natur muß ich gegen jedes moralische Wesen unmittelbare Achtung hegen und ihm einen unbedingten

Werth beilegen (1 Absch. I.). Gegenstand dieser Wertbachtung bin also nicht bloß ich selbst, sondern auch alles außer mir, was Mensch heißt, selbst der lasterhafte Mensch. Diesen absoluten Menschenwerth haben wir ohne unser Zuthun: denn er gründet sich auf unsere moralische Natur, die wir uns nicht selbst gegeben haben. Aber wir sollen uns nicht mit diesem Allen gemeinen Menschenwerthe begnügen, sondern ihn bei uns zur moralischen Würde erhöhen: denn dies ist der Zweck unserer moralischen Persönlichkeit; hierzu ist jeder selbst dadurch daß er Mensch ist und sittliche Anlagen besitzt, unbedingt verbunden. Moralische Würde verschaffe ich mir, indem ich meine moralischen Vermögensarten und Kräfte so gebrauche wie ich soll, um es in der Tugend immer weiter zu bringen: durch das Gegentheil aber, durch Untugend und Lasterhaftigkeit, ziehe ich mir Unwürde zu.

Was nun die Werthachtung unser selbst betrifft (unbequem sonst Selbstschätzung

genannt: denn Schätzung ist wesentlich von der Achtung unterschieden, s. 1 Absch. I.); so ist sie nicht eigentlich durch das Gesez geboten, nicht eigentlich Pflicht: denn sie ist ein Gefühl; und kein Gefühl als solches ist geboten, sondern es entsteht von selbst, sobald der Vorstellungszustand, den es voraussezt, vorhanden ist. Das Bewußtseyn unser moralischen Natur zwingt uns Achtung gegen uns selbst ab. Da indessen unser Vorstellungszustand sehr von unserer Willkühr abhängt; so ist in dieser Rücksicht die Erweckung, Erhaltung, Belebung und Erhöhung unserer Gefühle zum Theil auch in unserer Gewalt. Wir sind demnach nicht nur vermögend, sondern auch verbunden, dadurch, daß wir den Gedanken an das heilige Gesez in uns und an die uns durch dasselbe angewiesene hohe Bestimmung recht oft in uns erneuern, das Gefühl der Achtung gegen uns selbst dergestalt in unserm Gemüthe zu beleben und zu stärken, daß es uns antreibt, durch beständigen Eifer in der Tugend uns zu immer höherer Würde zu erheben.

Dieser Pflicht, die Achtung gegen uns selbst je länger je mehr zu verstärken, ist alles das entgegen, was die Achtung gegen die Menschheit überhaupt, folglich auch gegen uns selbst schwächt; z. B. wenn ich dem so gemeinen Vorurtheile, als ob der Werth des Menschen in gewissen äußern Vorzügen, Reichthum, hohem Stande u. s. w. bestehe, bei mir Eingang verstatte; wenn ich, uneingedenk, daß ich als Mensch allen andern Menschen gleich bin, darum, weil mir jene Vorzüge fehlen, mich vor denen, die sie besitzen, bis zur Erniedrigung demüthige; wenn ich den Menschen (mich selbst und Andere) nur als Sinnenwesen betrachte, und die höhere, übersinnliche Natur des Menschen, vermöge welcher er Bürger einer überirdischen Welt ist, außer Acht lasse; wenn ich mich der Selbstsucht, dem niedrigen Eigennutze, der Sorge für das Irdische, den sinnlichen Begierden hingebe, vor welchen die Gefühle der edlern Kräfte und des Adels der Menschennatur nicht aufkommen können; wenn ich denen, die in

dem Menschen bloß ein zum Genießen bestimmtes Thier erkennen, und über die Größe, die hohe Bestimmung, die Rechte der Menschheit spotten, Gehör gebe und mich dadurch selbst zur Verachtung der Menschheit in mir und in Andern stimmen lasse u. s. w. Wer Vorstellungen, welche die menschliche Natur erniedrigen und entehren, durch die der Glaube an die Menschheit und ihre höhern Vermögen, mithin auch an die Tugend, wankend gemacht und dagegen die Meinung begünstigt wird, daß der Mensch im Grunde nichts mehr und nichts weniger, als seine vernunftlosen Mitgeschöpfe sey, daß er, wie diese, bei aller seiner eingebildeten Willensfreiheit, der Allgewalt der gebieterischen Nothwendigkeit folgen müsse, daß einige Menschen, die im Grunde so verdienstlos wie alle übrigen seyen, es bloß dem über sie alle waltenden Schicksale zu verdanken haben, wenn sie unter dem Einflusse günstiger Umstände sich durch einen Schein von persönlichen Vorzügen, Tugenden und verdienstvollen Thaten über die Menge er-

hoben; — wer solchen Vorstellungen Eingang bei sich verstattet, der ist selbst Schuld, wenn er in seinen eigenen Augen klein wird und bis zu einem verächtlichen Thiere herabsinkt: er wird durch Verkennung seiner Größe und der ihm als einem Vernunftwesen eigenthümlichen Vorzüge ungerecht gegen sich selbst, und eine bei ihm immer mehr zur Gewohnheit werdende niedrige Denk- und Sinnesart wird jede edlere Kraft in ihm lähmen und jedes Bestreben nach höherer Vollkommenheit und Würde unterdrücken.

Kann ich mir nur durch stets wachsende sittliche Vervollkommnung persönliche Würde verschaffen und selbige immer mehr erhöhen; so ist die Tugend in ihrem ganzen Umfange (nicht bloß insofern ich selbst, sondern auch insofern Andere Gegenstand derselben sind) Pflicht gegen mich selbst; und jede Unsittlichkeit ist insofern eine Versündigung, eine Ungerechtigkeit gegen mich sebst, als ich mich dadurch selbst herabwürdige, meinen Menschenadel verläugne und

mich der Vorzüge, die mir als einem Vernunftwesen zugehören, selbst beraube. — Das Gebot: „Erhalte und erhöhe deine Menschenwürde" bestimmter ausgedrückt, heißt: „Behaupte in deinem ganzen Wollen und Handeln (es mögen andere vernünftige Wesen oder du selbst der unmittelbare Gegenstand desselben seyn) je länger je mehr die Herrschaft der Vernunft über die Neigungen und Begierden der Sinnlichkeit." Hierdurch ist mir zugleich verboten, dadurch, daß ich die sinnlichen Triebe und Begierden, die der thierischen Natur zugehören, über die Vernunft herrschen lasse, mir selbst moralische Unwürde zuzuziehen. Ich soll daher Unmäßigkeit, Schwelgerei, Unkeuschheit, Weichlichkeit und verwandte Laster nicht bloß darum meiden, weil ich durch sie meiner Gesundheit, meiner Ehre und meinem Vermögen Schaden zufüge, sondern vornehmlich auch aus dem Grunde, weil ich mich dadurch aus einem der Gottheit verwandten, zu einem endlosen Aufstreben zu immer höherer Vollkommenheit und

Gottähnlichkeit bestimmten Wesen — zu einem bloß sinnlichen, thierischen Geschöpfe herabwürdige. Ich soll durch Vernunft nicht nur über die an sich schändlichen Neigungen und Leidenschaften des Neides, der Rachsucht, der Menschenfeindschaft immer mehr Herr zu werden suchen, sondern auch den bessern und edlern, selbst den mit der Tugend am nächsten verwandten Gefühlen und Neigungen, dem Mitleiden, dem natürlichen Wohlwollen, dem Ehrtriebe u. a. m. nie die Herrschaft über mein Wollen uud Verhalten einräumen; ich soll sie vielmehr sämmtlich durch Vernunft dergestalt mäßigen, lenken und regieren, daß wahre sittliche Bildung dadurch unterstüzt und befördert werde. Jede Art der Schwärmerei, ihre Tendenz scheine oder sey auch noch so vortrefflich und erhaben, jede Gattung des moralischen und religiösen Mysticismus — kurz, jeder Gemüthszustand, wo nicht die Vernunft, sondern Phantasievorstellungen und Gefühle die Herrschaft führen, ist mit der Würde eines moralischen

Wesens unverträglich. Ich soll mich daher gewöhnen, alle Neigungen und Triebe meiner sinnlichen Natur dadurch gleichsam zu heiligen, daß ich sie nie anders als in Uebereinstimmung mit den Gesetzen der moralischen Vernunft befriedige, diese Befriedigung nie zum Zwecke meines Lebens mache und jeden Sinnengenuß durch Hinsicht auf die höhern Zwecke, wozu uns die Natur diese sinnlichen Triebe und Empfänglichkeiten verliehen hat, veredle, erhöhe und eines vernünftigen Wesens würdiger mache. Ich soll endlich durch mein ganzes äußeres Verhalten an den Tag legen, daß ich den Adel und die Würde meiner Natur innig fühle, und selbige immer mehr zu erhöhen bemüht bin: dies geschieht durch Enthaltsamkeit und Mäßigung in allen Dingen, durch Sittsamkeit und Bescheidenheit gegen jedermann, durch diejenige edle Wohlanständigkeit im Reden, im Handeln und im ganzen Betragen, welche jedem Menschen die theilnehmende Aufmerksamkeit beweist, die er als Mensch fordern kann, jedoch ohne daß man sich vor einem

Menschen in der Welt bis zur Verläugnung seines eigenen Menschenadels erniedrige oder sich selbst so sehr wegwerfe, daß man sich durch schimpfliche Menschenfurcht und Menschengefälligkeit zum Bösen bewegen, oder sich von irgend einem Menschen bloß als Mittel zu seinen Zwecken gebrauchen lasse.

Fragen wir nach den Ursachen, warum so viele Menschen ihre Vernunft- und Menschenwürde so unverantwortlich von sich werfen; so entdecken wir die vornehmste und allgemeinste dieser Ursachen in der Stärke der sinnlichen Gefühle und Triebe, welche früher bei dem Menschen erwachen und sich eher einer gewissen Herrschaft über das Gemüth bemächtigen als das moralische Vernunft- und Gefühlsvermögen seine Kraft äußern kann. Hierzu kommen denn noch öfters schlechte oder verkehrte Erziehung, böse Beispiele, verderbliche Grundsätze, herrschende Vorurtheile (als ob zum Beisp. manche der gepriesensten Tugenden eher Schwäche als Stärke des Geistes verrathe, als ob gewisse

Ausschweifungen der Mode sehr leicht zu verzeihen seyen und unter Leuten von Welt und gutem Tone so wenig ernsten Tadel verdienen, daß vielmehr der, welcher sich aus so etwas ein Gewissen machen wollte, eine schlechte Meinung von dem Grade seiner Ausbildung erwecken würde), ferner, böse Gesellschaften, in welchen bald Religion und Sittlichkeit frech verspottet und Irreligion und Immoralität laut gepredigt, bald das Gift der Gottes- und Tugendverachtung unvermerkt den Herzen eingeflößt, wenigstens das Gefühl der Scheu und Schaam vor sich selbst und andern guten Menschen nach und nach eingeschläfert, die Lüste der Sinnlichkeit aber desto mehr geweckt und genährt werden. Es ist mit Worten kaum auszusprechen, in welche Tiefe der niederträchtigsten Verworfenheit die Menschen — zumal junge, unerfahrne, im Guten noch wenig befestigte Gemüther, auf diesem Wege endlich zu gerathen pflegen. Es ist nicht genug, daß zulezt aller Muth zur Tugend, selbst der Glaube an Tugend

und Religion gänzlich verloren geht; sondern man schämt sich auch endlich des Guten, das man allenfalls noch zu haben glaubt, und sucht in der Schande seine Ehre: oder man ist bemüht, sich und Andere zu überreden, man werde durch eine unwiderstehliche Gewalt genöthigt so zu denken und zu handeln; man könne nicht anders; man habe sich ja nicht selbst gemacht, sich nicht dieses Temperament, diese Triebe, diese Leidenschaften gegeben; man habe daher auch nichts zu verantworten u. s. w. So läugnet der in Lasterhaftigkeit versunkene Mensch zulezt seine eigene der Zurechnung fähige Natur; er läugnet Vernunft, Gesez und Freiheit, und möchte sich gern, wenn er nur könnte, zu einem bloßen Thier machen. Doch nein! nicht nur bis zum Thiere, sondern tief unter das Thier erniedrigt sich jeder, der seine Bestimmung, durch Vernunft seine Sinnlichkeit zu beherrschen, verkennt, und sich dieser als ein verächtlicher Sklave hingiebt. Denn das Thier kennt und hat keine höhere Bestimmung, als seinen Trieben zu fol-

gen: es thut also nicht unrecht, es verdient keinen Tadel, wenn es bloß ihnen folgt. Wenn aber der Mensch, der seine Bestimmung, durch Vernunft die sinnlichen Triebe zu beherrschen, erkennt, dennoch bloß diesen folgt, wie sehr entehrt er sich dann selbst! Wie verächtlich muß er sich selbst erscheinen, wenn er endlich von dem Taumel der Sinnlichkeit zu einem nüchternen Nachdenken erwacht und nun einen Blick in sein Inneres wirft! Kein Zutrauen zu sich selbst, keines zu andern Menschen, keine Zuversicht zu Gott, — welcher trost- und zufluchtslose Zustand! Wie zufrieden, wie heiter, wie groß fühlt sich hingegen der, welcher sich selbst das Zeugnis geben kann, daß er seine Menschenwürde erhalten habe! Der Beifall seines eigenen Gewissens, der Beifall Gottes und der des bessern Theils seiner Nebenmenschen erhebt ihn weit über das Urtheil der Menge, und erfüllt ihn mit Muth und Zuversicht bei allen Unternehmungen und Schicksalen seines Lebens.

Das Gefühl des eigenen Menschenwerthes nennt man edeln Stolz; und das Gefühl der durch Tugend erworbenen Menschenwürde heißt Selbstachtung. Der edle Stolz ist mit der Werthachtung aller Menschen, und die Selbstachtung mit der demuthsvollen Anerkennung meiner eigenen sittlichen Unvollkommenheit und Gebrechlichkeit und meiner Pflicht immer besser zu werden, wie auch mit der Hochachtung und Verehrung aller guten Menschen, nicht nur verträglich, sondern auch unzertrennlich verbunden. Von dem edeln Stolze ist die Eigenliebe, und von der sittlichen Selbstachtung der Eigendünkel wohl zu unterscheiden. Die erstere ist ein ungemäßigtes Wohlgefallen an sich selbst, verbunden mit übertriebener Anmaßung in Absicht der Würdigkeit von Andern geliebt zu werden: sie entspringt bei dem Menschen nicht aus dem Bewußtseyn seiner sittlichen Natur, sondern aus der blinden Neigung, sein eigenes geliebtes Selbst allen Andern vorzuziehen. Der Eigendünkel besteht in einer übertriebenen Meinung

von seinen eigenen selbsterworbenen Vorzügen, Verdiensten und Tugenden, verbunden mit unbescheidenen Ansprüchen an die Achtung anderer Menschen, deren Verdienste und Tugenden man gegen die seinigen zu gering achtet. Wer sich durch Eigenliebe und Eigendünkel über Andere hinauszusetzen sucht, erniedrigt sich selbst, anstatt sich zu erhöhen. Denn was ist es anders als Herabwürdigung der Vernunft, wenn man sie in ihren Urtheilen über eigenen und fremden Werth von Selbstsucht und blinder Eingenommenheit für sein eigenes Ich abhängen läßt, da sie doch über diese, so wie über jede andere Neigung, ihre Herrschaft behaupten und diese durch die unparteilichste Menschenachtung bewähren und an den Tag legen sollte?

Zweite Selbstpflicht.

Sorge für die Erhaltung deines Lebens.

Der so eben abgehandelten höchsten und allgemeinsten aller Pflichten, der, unsere per-

sönliche Würde durch Beherrschung der Sinnlichkeit durch Vernunft zu erhalten und zu erhöhen, kann unmöglich Gnüge geschehen, wenn wir nicht existiren, nicht leben. Wir sind daher verbunden, unser Leben und Daseyn als die wesentliche Bedingung des Besitzes persönlicher Würde durch jedes Mittel zu erhalten, durch dessen Gebrauch selbst dieser Würde kein Abbruch geschieht.

Das Leben ist aber nicht bloß Bedingung der subjektiven Moralität oder der Tugend, sondern auch der Glückseligkeit. In der leztern Hinsicht schreiben wir demselben einen sinnlichen, eudämonistischen, in der erstern einen übersinnlichen, rein-praktischen Werth zu. Wie groß oder wie gering der eudämonistische Werth des menschlichen Lebens sey, welcher bestimmt wird durch das größere oder geringere Uebergewicht des Angenehmen über das Unangenehme in unserm irdischen Daseyn, dies können wir hier, wo hauptsächlich von dem rein-praktischen Werthe des Lebens die

Rede ist, dahin gestellt seyn lassen: denn dieser bleibt, wenn auch der eudämonistische Werth des Lebens im Ganzen noch so unbedeutend seyn, wenn er auch (die Summe der Lust gegen die der Unlust ganz genau berechnet) unter Null herabsinken sollte. Gesezt alles Lebensglück wäre für mich auf immer verloren und jede Hoffnung besserer Tage unwiederbringlich dahin, und ich hätte mithin so wenig Ursache, die fernere Fortdauer meiner irdischen Existenz zu wünschen, daß sie vielmehr wie eine schwere Last auf mir läge, von der ich je eher je lieber befreit zu werden mich sehnte; so würde dennoch mein Leben, aus jenem höhern moralischen Gesichtspunkte betrachtet, einen sehr großen Werth für mich behalten, und würde verbunden seyn, dasselbe, so wenig ich es auch lieben könnte, gleichwohl solange fortzusetzen und zu erhalten, als es mir nur möglich wäre. Diese Verbindlichkeit gründet sich nicht etwa auf den allen Menschen gemeinen Abscheu vor dem Tode (diese natürliche Todesfurcht, die da macht, daß auch der hoff-

nungslose Unglückliche sich vor dem Sterben fürchtet ohne das Leben zu lieben, daß er auch im tiefsten Elende dennoch vor dem Augenblicke zurückschaudert, wo er die ihm so verhaßte Lebensbürde ablegen soll): denn gesezt auch, es lebte ein Mensch, der diesen natürlichen Abscheu vor dem Sterben nicht fühlte; so würde derselbe gleichwohl, selbst im bittersten Elende, zur Fristung seines Lebens verpflichtet seyn: und die Fortsetzung eines ihm so lästigen Daseyns bloß aus Pflicht würde bei ihm desto mehr Verdienstliches haben, je weniger er darin von dem pathologischen Gefühle der natürlichen Todesfurcht unterstüzt würde.

Die Pflicht das Leben zu erhalten läßt sich auch anf folgende Art sehr einleuchtend beweisen. Wenn es allgemein würde, daß jeder Mensch, der sich etwa unglücklich fühlte, oder aus irgend einer andern Ursache gegen sein irdisches Daseyn gleichgültig wäre, sein Leben vernachläßigte, oder sich gar selbst entleibte; so würde die Menschheit das nicht seyn oder je

werden können, was sie seyn soll, nehmlich ein sich zu immer höherer Weisheit und Tugend ausbildendes Geschlecht. Würden wohl Leiden und Widerwärtigkeiten, welche eine Schule zu immer steigender Vervollkommnung und Veredelung seyn sollen, ihren Zweck erreichen, wenn es einem jeden verstattet wäre, dieser Schule zu entlaufen, sobald ihm ein längeres Verweilen in derselben lästig würde? Wir würden die rührendsten, herzerhebendsten Beispiele von Geduld, Seelenstärke und stiller Ergebung in den Willen der Vorsehung, wir würden die bewunderungswürdigsten Erfahrungsbeweise von der unbiegsamen Macht eines festen, durch unerschütterliche Grundsätze gestüzten Willens entbehren, wenn freiwillige Endigung eines mühevollen Lebens allgemein befolgte Maxime würde. Da wir nun unmöglich etwas billigen und gutheißen können, das, wofern es allgemein wäre, mit der Ausbildung des Menschengeschlechts zu immer höherer Weisheit und Tugend, als seiner lezten Bestimmung, nicht bestehen könnte; so können wir

auch die Geringschätzung des Lebens oder gar Selbstentleibung durchaus nicht für etwas sittlich-erlaubtes halten. — Von dem äußerst schädlichen Einfluße, den die allgemeine Befolgung der Maxime, seinem Leben, sobald es einem zur Last zu werden anfange, ein Ende zu machen, auf die Ruhe, die Zufriedenheit und das Wohl der Familien haben würde, will ich nicht einmal etwas erwähnen.

Aus Verlangen nach einem künftigen bessern Leben mein irdisches Daseyn gering zu achten oder gar abzukürzen, erscheint schon bloß aus dem Grunde mit meiner Bestimmung und Pflicht unverträglich, weil, wenn ich ein künftiges Leben hoffe, ich doch ohne Zweifel auch an einen Gott glaube, der mir diese Welt eine Zeitlang als meinen Wirkungskreis und als den Ort meiner Vorbereitung auf eine bessere Zukunft angewiesen hat; an einen Gott, dessen Beifall ich nicht sicherer erhalten kann, als wenn ich auch unter Ungemach und Leiden mit ausdauernder Treue und Geduld meine Pflichten

erfülle, bis er mich durch den Tod abruft. Und wird nicht auch der Uebergang in ein anderes Leben desto seliger für mich seyn, je länger, je gewissenhafter und mit je größerer Standhaftigkeit auch unter Drangsalen und Widerwärtigkeiten ich von den Mitteln Gebrauch gemacht habe, durch die ich mich während meines irdischen Daseyns auf eine bessere Zukunft vorbereiten soll?

Das Gebot der Selbsterhaltung macht es uns in seiner nähern Anwendung zur Pflicht, das Leben, als ein sehr kostbares Kleinod, auf jede erlaubte Weise in Acht zu nehmen und zu bewahren; bei der Wahl einer Lebensart, wenn sonst nichts im Wege steht, eine solche vorzuziehen, die mit wenigern Lebensgefahren verbunden ist; mich gegen alles, was meinem Leben droht, auf jede rechtmäßige Art zu vertheidigen; die Mittel zu dessen Erhaltung (Nahrung, Kleidung, überhaupt zeitliches Vermögen) durch Arbeitsamkeit zu erwerben, durch Sparsamkeit zu Rathe zu halten und mit Vernunft zu gebrau-

chen; eine gute Lebensordnung zu beobachten; mir die nöthige Erhohlung, Zerstreuung und Erheiterung zu gönnen; in Krankheiten den Arzt und die erforderlichen Arzeneien zu gebrauchen, auch wenn dies mit Beschwerlichkeiten und Unannehmlichkeiten verbunden seyn sollte; im Nothfalle die größten Schmerzen zu übernehmen und selbst einen Theil des Körpers aufzuopfern, um nur das Leben, als das größte aller Güter nächst der Tugend, zu erhalten u. s. w.

Der Pflicht der Selbsterhaltung ist entgegen — nicht nur der eigentliche oder grobe Selbstmord, d. i. die absichtliche gewaltsame Endigung des eigenen Lebens, sondern auch alles, wodurch man wissentlich sein Leben verkürzt, entweder aus Unmuth und Ueberdruß, oder aus einer gewissen gedanken- und sorglosen Gleichgültigkeit, Trägheit, herrschender thierischer Sinnlichkeit u. s. w. Alles, wodurch der Mensch wissentlich seiner Gesundheit schadet und sein Lebensende vor der Zeit herbeiführt, begreift man unter der Benennung des subtilern oder fei-

nern Selbstmords, z. B. Uebermaaß im Genießen oder im Arbeiten; Mangel der Mäßigung gewisser zerstörender Affekten und Leidenschaften (des Zorns, des Kummers, des Grams, der Spielsucht u. d. gl. m.); eine verzärtelte und allzuweichliche Lebensart; Lüsternheit, schädliche Modethorheiten (eine der Gesundheit nachtheilige Art sich zu kleiden, Schmausereien, Ausschweifungen im Tanzen u. s. w.); ferner Kargheit, die sich das Nöthige entzieht, schlechte Diät u. d. gl. Auch streitet gegen diese Selbstpflicht jede Tollkühnheit, womit man Leben und Gesundheit ohne Noth in Gefahr giebt, wie z. B. bei Zweikämpfen geschieht; welche überdas nicht bloß als Selbstmord, sondern auch als Mord eines Andern zu betrachten sind. — Jeder Selbstmord hat desto weniger Moralität und ist desto weniger zuzurechnen, je mehr Schwermuth und Geisteszerrüttung Antheil daran hatte.

Die Pflicht, das Leben zu erhalten, wird bloß durch die einzige noch höhere Pflicht, seine

Vernunft- und Menschenwürde nie zu verläugnen, eingeschränkt. Denn die moralische Verbindlichkeit zur Erhaltung des Lebens gründet sich ja darauf, weil dasselbe die Bedingung ist, unter der ich meiner sittlichen Bestimmung hier auf Erden, meine persönliche Würde in möglichstem Grade zu erhöhen, Genüge thun kann. In allen denen Fällen also, wo ich durch Schonung meines Lebens meine persönliche Würde erniedrigen würde, wo ich mithin nur durch unterlassene Selbsterhaltung die höchste Achtung für meine Pflicht und meinen eigenen Menschenwerth bewähren und folglich meine moralische Würde retten und sichern kann, in allen diesen Fällen muß ich die natürliche Liebe zum Leben verläugnen: denn dieses hört auf, in moralischer Rücksicht ein Gut und begehrungswerth zu seyn, sobald es nicht ohne Aufopferung oder Schmälerung des höchsten aller Güter, der sittlichen Würde, besessen und erhalten werden kann. — Ich darf demnach nicht, um mich selbst zu erhalten, fürs erste einen Andern widerrechtlich

tödten (durch den Beisaz widerrechtlich wer-
den die Fälle der Nothwehr und des Krieges
ausgeschlossen), noch auch ihm die unentbehrlichen
Mittel seiner Erhaltung entziehen, die er recht-
mäßigerweise hat. Denn in moralischer Rück-
sicht darf ich mir vor dem Andern keinen Vor-
zug anmaßen: dieses würde ich aber thun, wenn
ich ihm die Mittel zu seiner Erhaltung, die er
besizt, nehmen und mein eignes Leben dadurch
erhalten wollte. — Ich darf nicht zweitens die
Vertheidigung Anderer (des Vaterlandes, oder
auch nur eines Einzigen) aus Liebe zu meinem
Leben unterlassen, wofern ich zu dieser Verthei-
digung durch Verträge und Versprechungen oder
durch Achtung gegen die Gesetze des Staates
vollkommen verpflichtet bin. So würde es sehr
unrecht seyn, wenn ich im Kriege, aus Sorge
für mein Leben den Befehlen meiner Obern zu-
wider, der Gefahr ausweichen wollte. Denn
als Bürger des Staates bin ich vollkommen ver-
bunden, sobald ich von der Obrigkeit dazu auf-
gefordert werde, mein Leben zur Vertheidigung

meiner Mitbürger zu wagen. Auch der vom Staate angestellte Arzt ist durch einen Vertrag verbunden, sein Leben bei ansteckenden Seuchen in Gefahr zu setzen. — Außer dem Falle eines Vertrags oder einer andern vollkommenen Verbindlichkeit bin ich nicht verpflichtet, mein Leben für Andere aufzuopfern; jedoch ist mir dieses sittlich-erlaubt, wofern nur die Wahrscheinlichkeit der Rettung eines fremden Lebens größer ist als die, daß ich bei der Unternehmung umkommen werde. Sind es mehrere Menschen, die ich durch Aufopferung meines Lebens wahrscheinlich retten kann, oder ist der Einzige, der anders nicht, als durch Hingebung meiner selbst, erhalten werden kann, ein vollkommnerer und für die menschliche Gesellschaft wichtigerer Mensch als ich; so würde ich zwar nicht offenbar ungerecht, aber doch unedel handeln, wenn ich meine Selbsterhaltung vorziehen wollte. Da indessen dergleichen Beurtheilungen nie eine über jeden Zweifel erhabene Gewißheit mit sich führen, sondern dabei vieles auf subjektiven Vorstellun-

gen beruht; so muß es eines jeden eigenem Gewissen überlassen werden, was er in solchen Fällen zu thun habe. — Ich darf drittens überhaupt nicht durch irgend eine Art der Treulosigkeit oder Wortbrüchigkeit, durch Verläugnung der Wahrheit, oder was sonst mit der Würde eines tugendhaften Charakters nicht bestehen kann, mein Leben zu erhalten suchen. Wie kann ich, ohne Verachtung gegen mich selbst zu fühlen, ein Leben wünschen ohne das, wovon der Werth des Lebens abhängt? — Da übrigens das Leben ein größeres Gut ist, als alles, was bloß als Mittel, das Leben entweder zu erhalten oder angenehm zu machen, begehrenswerth ist; so handeln die sehr unrecht, welche ihr Leben verkürzen, um großes Vermögen oder großen Nachruhm zu hinterlassen, oder welche als unberufene Martyrer der Religion oder der Freiheit den Tod suchen.

Dritte Selbstpflicht.

Sorge für das Wohlbefinden deines Körpers; wie auch für die Entwickelung, Uebung und Erhöhung seiner Kräfte und deren rechten Gebrauch.

Von der Pflicht, die Gesundheit und Ganzheit (Integrität, Unverletztheit) des Körpers, als eine Bedingung und ein Mittel einer langen Lebensdauer, zu bewahren, ist so eben gehandelt worden. Wir sind aber auch aus dem Grunde zur Sorge für das Wohlbefinden unsers Körpers verbunden, weil wir ohne dasselbe nur in einem geringen Grade unsere Bestimmung in dieser Welt erfüllen, d. h. durch eine der Vernunft angemessene und von der Vernunft regierte Thätigkeit unserer Kräfte außer uns Gutes wirken und dadurch unsere eigene Menschenwürde immer mehr erhöhen können. Es werden ferner alle geistige Thätigkeiten (die Aeußerungen des Denk- und Wollensver-

mögens, der Einbildungskraft u. s. w.) durch Zerrüttungen im Körper und durch das aufgehobene Gleichgewicht der Kräfte desselben gar sehr erschwert, wo nicht ganz unmöglich gemacht. Wer sich nun Krankheiten, Verstümmelungen und andere körperliche Uebel durch eigene Schuld zuzieht, versündigt sich dadurch, wenn sie auch nicht tödtlich sind, doch insofern an sich selbst, als er sich das Werk seiner höhern geistigen und sittlichen Kultur selbst erschwert.

Die vornehmsten Mittel die Gesundheit zu schonen und zu erhalten sind schon bei der vorhergehenden Pflicht der Selbsterhaltung berührt worden. Ich bemerke daher hier nur noch dieses, daß auch ein jeder verbunden sey, sich wo möglich die nöthigen Kentnisse von Gesundheit und Krankheit zu verschaffen, guten Rath und zweckmäßige Belehrungen über diese Dinge anzunehmen, sich selbst in Absicht auf seine Gesundheit aufmerksam zu beobachten um seine Lebensordnung darnach einrichten zu können.

So sündlich es aber auch ist, seiner Gesundheit durch Unmäßigkeit und Ausschweifungen zu schaden, sich durch Tollkühnheit den Verlust eines oder mehrerer Glieder seines Körpers zuzuziehen, oder wohl gar sich für Geld verstümmeln zu lassen; so giebt es doch höhere Pflichten, denen die Sorge für Gesundheit und Unverletztheit des Körpers weichen muß. Das Leben ist mehr werth als alles übrige Irdische. Wenn ich nun das Leben anders nicht als durch Aufopferung eines Theils meines Körpers retten kann (wie z. B. bei dem kalten Brande, dem nur durch Amputation zu wehren ist); so ist keine Frage, welches Gut als das größere den Vorzug verdiene. Und was ich zu thun habe, wo ich nicht anders als mit Hintansezung höherer Verbindlichkeiten und mit Verläugnung meiner persönlichen Würde für die Erhaltung meiner Glieder und meiner Gesundheit sorgen kann, ist bei der vorhergehenden Pflicht schon bemerkt worden.

Da der Körper das Werkzeug der Seele ist, so bin ich in dem Grade tüchtiger zu einer wahrhaft nüzlichen und meine eigene Menschenwürde erhöhenden Thätigkeit, in welchem meine Organe gestärkt und verbessert, die Kräfte meines Körpers entwickelt, geübt und kultivirt, und ich dadurch zu einer anhaltenden, ausgebreiteten und vielseitigen Wirksamkeit geschickt gemacht werde. Es ist daher auch meine Pflicht für die Erhaltung meiner Organe, besonders meiner Sinnwerkzeuge, ihre Schärfung und Verfeinerung, wie auch für die Ausbildung aller meiner körperlichen Kräfte überhaupt beständige Sorge zu tragen: denn je mehr Dauerhaftigkeit, Stärke, Gewandtheit und vielseitige Bildung ich meinem Körper verschaffe, desto tauglicher werde ich, die Natur außer mir zu beherrschen, die Ueberlegenheit, die mir meine Vernunft über die thierische Schöpfung giebt, durch die That zu beweisen, und auch in dieser Rücksicht meine Menschenwürde zu behaupten. Gründe genug, Verzärtelung und Weichlichkeit

zu meiden, mich durch frühe und fortgesezte Abhärtung zur Ertragung der Schmerzen, der Mühseligkeiten und Beschwerden des Lebens stark, und dadurch mein Gemüth zur Ruhe, zur Gelassenheit und selbst zur Heiterkeit auch unter widrigen Begegnissen, geschickt zu machen. Und da auch eine gewisse äußere Anmuth und Würde des Körpers, nebst einer reinlichen, anständigen und geschmackvollen Art sich zu kleiden viel dazu mitwirkt, uns andern Menschen zu empfehlen mithin unsern Einfluß auf sie zu vermehren; so soll sich die Sorge für den Körper auch auf diese Dinge erstrecken. Nur halte man sich eben so weit von thörigter Modesucht und Geckerei, als von pedantischer Anhänglichkeit am Alten entfernt, weil man durch beides den verständigern Theil seiner Nebenmenschen mehr gegen als für sich einnimmt. Von der Arbeitsamkeit, welche auch unter die Mittel gehört, den Körper zu stärken und gesund zu erhalten, wird bald besonders gehandelt werden.

Vierte Selbstpflicht.

Sorge für die Kultur und Vervollkommnung deiner Seelenfähigkeiten und ihre vernunftmäßige Anwendung.

Aus der Pflicht, die Wirksamkeit und die Würde der sittlichen Vernunft zu erhalten und zu vermehren, folgt die Pflicht, alle Seelenfähigkeiten in dem Maaße, Grade und Verhältnisse zu üben, zu bilden und zu gebrauchen, wie es die menschliche Bestimmung überhaupt und eines jeden besondere Lage und seine individuellen Zwecke erfordern. Wie sehr ich hierzu verbunden bin, erhellet daraus, weil die entgegengesezte Maxime, die Seelenfähigkeiten aus Trägheit oder Sinnlichkeit zu vernachlässigen und unangebaut zu lassen, unmöglich als allgemeines Gesez gebilligt werden kann, da bei ihrer allgemeinen Befolgung das Menschengeschlecht weit von seiner Bestimmung entfernt bleiben und sich nur wenig über den Zustand der Thierheit erheben würde.

Der höchste Zweck meines Daseyns, stetes Fortschreiten in moralischer Veredelung, bestimmt diejenige weise Unterordnung und das Verhältnis, worin ich meine Seelenkräfte auszubilden verbunden bin. Ich soll demnach, um von den Erkenntniskräften zuerst zu reden, die Sinnlichkeit zwar üben und stärken und vermittelst ihrer Stoff zum Denken sammeln, ich soll die Einbildungskraft, das Gedächtnis, das Dichtungsvermögen und den Wiz zwar kultiviren; aber dies alles doch mit beständiger Hinsicht auf die höhern Geisteskräfte, damit nicht durch zu häufige Beschäftigung der Sinnlichkeit die Wirksamkeit jener edlern Kräfte gestört und verhindert, sondern vielmehr erleichtert und befördert werde. Ich soll den Verstand, das Vermögen zu beobachten und richtige Erfahrungen zu machen, deutliche Begriffe zu bilden, zu denken, zu urtheilen und zu schließen so vielseitig als möglich, jedoch immer mit der Hauptrücksicht auf moralisches Erkennen Wollen und Wirken, als den höchsten

Zweck meines Daseyns, auszubilden suchen, keinen leidenschaftlichen Hang zum müßigen Spekuliren bei mir aufkommen lassen und nähren, sondern mich lieber mit praktischen, zu einer moralischen Wirksamkeit brauchbaren Gegenständen beschäftigen, keine Art von Kenntnissen verschmähen, und nie gegen den Unterricht erfahrnerer oder weiserer Menschen gleichgültig seyn. Ueber alle Aeußerungen und Thätigkeiten meiner erkennenden Kräfte soll ich eine vernünftige Herrschaft behaupten, und zu dem Ende das Vermögen aufzumerken und meine Gedanken willkührlich von dem einen Gegenstande abzulenken und auf einen andern hinzurichten und sie bei demselben festzuhalten, dem Einflusse herrschender und eingewurzelter Vorurtheile auf das Geschäft meines Denkens und Urtheilens zu wehren, und endlich meine Urtheile eine Zeit lang aufzuschieben und zurückzuhalten, — dieses Vermögen der intellektuellen Selbstherrschaft soll ich fleißig üben und gebrauchen: denn ohne dieses bin ich keines eigenen Prü-

fens, keines Selbstdenkens, keiner wahren Aufklärung fähig.

Zur Kultur der Gefühle gehört, daß man die niedrigen, thierischen ja nicht zum Nachtheile der edlern nähre und befriedige noch sie zu einer herrschenden oder leidenschaftlichen Uebermacht heranwachsen lasse; daß man die gröbern durch die feinern und die sinnlichern durch die geistigern erhöhe und veredle; daß man vor allen andern diejenigen Gefühle bilde und stärke, die der Moralität beförderlich sind, z. B. die Sympathie, das Gefühl für das Schöne, Große und Erhabene oder den ästhetischen Geschmack, welcher mit der Sittlichkeit von mehr als einer Seite verwandt ist, und das Gemüth für alles Edle und Gute empfänglicher macht; daß endlich alle diese Gefühle immer gewöhnt werden, sich der Disciplin der Vernunft zu unterwerfen, welche durch sich selbst und durch das unmittelbar von ihr abhängende moralische Gefühl jedes derselben mäßigen, leiten, regieren und zur Erreichung ihrer Zwecke und

zur Veredelung der Menschennatur benutzen muß.

Die Kultur und vernunftgemäße Richtung der begehrenden Kräfte hängt meistens als Folge von der stets nach den hohen Zwecken der Sittlichkeit hinsehenden und diesen subordinirten Ausbildung der Erkenntnis- und Gefühlvermögen ab. Die Hauptsache in Absicht dieses Theils der Gemüthskultur besteht darin, daß man die so mannigfaltigen Neigungen, Triebe, Begierden und Leidenschaften, welche einmal nicht gänzlich ausgerottet werden können und auch nicht sollen, indem sie zu wichtigen Zwecken in die Menschennatur gepflanzt sind, in das von der Vernunft geforderte Verhältnis und Gleichgewicht zu versetzen suche; daß man zu dem Ende die unedlern oder übermächtigen Empfindungsarten und Neigungen schwäche und beschränke, die edlern und schwächern aber verstärke und belebe; daß man stets auf der Huth sey, damit keine derselben zu einer der Oberherrschaft der Vernunft trotzenden Stärke heran wachse;

daß man sein Begehren und Verabscheuen weit mehr von den Motiven der wahren, auf die Zukunft und aufs Ganze hinsehenden Klugheit, als von gegenwärtigen sinnlichen Eindrücken abhängig mache; daß man aber endlich auch hierbei nicht stehen bleibe, sondern alle Aeußerungen des in allen seinen unzähligen Modifikationen auf Glückseligkeit, als auf sein leztes Ziel, hingerichteten Begehrungsvermögens den Aussprüchen der gesezgebenden Vernunft unterwürfig zu machen und zu erhalten stets bemühet sey.

Diese Oberherrschaft über mich selbst heißt moralische Selbstverläugnung, insofern ich da, wo es auf die Ausübung der Pflicht ankommt, die Antriebe der Sinnlichkeit, durch das Uebergewicht der rein-vernünftigen oder moralischen Triebfeder, unwirksam auf Wollen und Verhalten mache. Wer es in der Selbstverläugnung zur Fertigkeit gebracht hat, ist genügsam, er weiß die Neigung zum Vergnügen durch Vernunft in Schranken zu halten;

mäßig, er befriedigt seine Begierden nach sinnlichen Genüssen nur bis zu dem durch Vernunft und Sittlichkeit bestimmten Grade; enthaltsam, er entsagt gewissen sinnlichen Genüssen zu gewissen Zeiten und um vernünftiger Zwecke willen gänzlich; geduldig, er erträgt die gegenwärtigen Unannehmlichkeiten so, daß er einen gewissen Grad der Seelenruhe behält und in seiner pflichtmäßigen Thätigkeit nicht gehindert wird; muthig und tapfer, er beherrscht oder besiegt die Furcht vor künftigen Uebeln dergestalt, daß er sich nicht dadurch von dem, was sein Gewissen fordert, abhalten läßt. — Daß es auch eine gewisse nichtmoralische Selbstverläugnung, Genügsamkeit, Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Geduld und Tapferkeit gebe (welche Gemüthsfertigkeiten entweder in gewissen natürlichen Anlagen des Temperaments gegründet, oder von der nach Maximen der Klugheit wählenden und verfahrenden empirisch-praktischen Vernunft erzeugt seyn können), dies braucht kaum erinnert zu werden.

Der Zweck der Bildung und Erhöhung der menschlichen Kräfte ist eine vernunftgemäße, nüzliche Thätigkeit, welche selbst wieder zum Mittel weiterer Bildung dient. Wie sehr Unthätigkeit und Müßiggang der Würde und der Bestimmung des Menschen zuwider sey, ist hieraus von selbst klar. — Den Kreis, worin du thätig seyn, und die Gegenstände, womit du dich beschäftigen willst, wähle mit weiser Rücksicht auf deine Naturanlagen, auf den gegenwärtigen Grad deiner Tüchtigkeit und Geschicklichkeit, auf die Umstände, in welchen du lebst, auf deine Verhältnisse zu andern Menschen u. s. w. Entschlossenheit bei Unternehmung eines Geschäfts, Planmäßigkeit und Ordnungsliebe, ausdaurende Standhaftigkeit, Besonnenheit in der Wahl, verbunden mit Geistesgegenwart und Klugheit in der Anwendung der zweckmäßigsten Mittel, dies sind wesentliche Erfordernisse einer pflichtmäßigen Thätigkeit: und diese wird dem Menschen desto mehr zur andern Natur, folglich desto leichter werden, je früher er

sich an Arbeiten und vornehmlich an solche Arbeiten gewöhnt hat, die mit Zwang und Mühe verbunden sind. — Damit die Kräfte nicht vor der Zeit abgestumpft und zerstört werden, ist Abwechslung in den Geschäften, Erhohlung durch Ergözlichkeiten, Ruhe, Spiele (Beschäftigungen, die nicht, wie die eigentlichen Arbeiten, einen ernsthaften Zweck haben, sondern nur um des Vergnügens willen, das sie unmittelbar mit sich führen, getrieben werden) — jedes zu seiner Zeit und in dem rechten Maaße — nicht nur nüzlich, sondern sogar nothwendig.

Die Sorge für die Vervollkommnung der Körper- und Seelenkräfte und deren rechte Anwendung macht es auch zur Pflicht, um die Mittel dazu und um eine zur Erreichung dieses Zwecks günstige Lage besorgt zu seyn. Ich soll mich also in solche Umstände und Verbindungen zu versetzen suchen, die mir zu meiner intellektuellen und sittlichen Kultur näher oder

entfernter beförderlich seyn können, und um meine äußere Freiheit zu erhalten, mich in eine Staatsgesellschaft, welche die Beschützung der Menschenrechte zum Zwecke hat, begeben und ihren Gesetzen willig gehorchen. Auch eine mangelhafte bürgerliche Verfassung ist in Hinsicht auf Sicherheit des Lebens, der Freiheit, des Eigenthums weit besser, als Gesezlosigkeit. Hingegen soll ich mich sorgfältig vor jeder Verbindung hüten, wodurch meine Freiheit, nach eigener Ueberzeugung zu handeln, ohne Noth beschränkt wird: denn auch dies ist eine Art von Sklaverei. Die meisten sogenannten Ordensverbindungen gehören hierher. Ich soll endlich meinen Wirkungskreis durch jedes rechtmäßige Mittel so sehr zu erweitern suchen, als meinen Kräften angemessen ist. Auch Ehre, Vermögen, Freundschaften u. d. gl. m. sind Mittel zu dem gedachten Zwecke. Doch von diesen an einem andern Orte bald Mehreres.

Ich füge zum Beschlusse dieser Betrachtung folgende Einschränkung hinzu. Nie darf ich mir

ein Mittel, mich an Körper und Geist zu ver-
vollkommnen und von meinen Kräften Gebrauch
zu machen, erlauben, das sich nicht mit der
Würde meiner Person und mit der Gerechtigkeit
gegen Andere verträgt. Ich darf z. B. nicht
durch schlechte Künste, (durch niederträchtige
Kriecherei, durch Heucheln und Schmeicheln)
ein Amt zu erlangen suchen, um mir einen Kreis
zu einer nüzlichen Thätigkeit zu eröffnen; nicht
einen Andern von seinem Posten verdrängen,
weil ich ihn besser auszufüllen glaube; nicht
dem, der mehr hat, als er bedarf, einen Theil
seines Vermögens entwenden, um es besser und
gemeinnüziger, als er, zu gebrauchen. Nie kann
ein Zweck, sey er auch noch so gut, ein an sich
verwerfliches Mittel heiligen.

Fünfte Selbstpflicht.

Sorge für die Erhaltung und Vermehrung deiner Glückseligkeit.

Da nicht nur die Empfänglichkeit für Glück-
seligkeit, sondern auch der Trieb nach derselben

dem Menschen wesentlich ist; so folgere ich schon hieraus, daß es erlaubt, ja Pflicht sey, sie auf die rechte Art zu suchen und zu genießen. Wie sollte auch die Vernunft das Verlangen und das Bemühen nach Wohlseyn und Glückseligkeit, wofern sie nur der Moralität, als dem höchsten Gute stets gehörig nachgesezt wird, misbilligen können, da wir, nach obigen Erörterungen (1 Abschn. XIII.) durch Sittlichkeit einen gegründeten Anspruch auf einen angemessenen Grad der Glückseligkeit erhalten? — Es kann die Vernunft Gleichgültigkeit gegen Wohl und Wehe ferner auch aus dem Grunde nicht gutheißen, weil, wenn diese Gleichgültigkeit allgemein wäre, die Welt unmöglich bestehen könnte. — Hierzu kommt, daß ein von Kummer und Sorgen freies, zufriedenes und heiteres Gemüth, wofern es nur nicht sonst verwahrlost oder falsch gerichtet ist, sich von vorzüglichem Muth und Eifer zu seiner weitern Vervollkommnung und zur Ausübung aller seiner Pflichten belebt fühlt: wir sind also auch in dieser Hinsicht verbunden'

für unser irdisches Wohl Sorge zu tragen und uns, so weit dies physisch und moralisch möglich ist, in diejenigen vortheilhaften Umstände zu versetzen, worin es uns auch an den Mitteln nicht gebricht, des Guten recht viel zu schaffen. Insofern ich also aus Achtung gegen mich selbst, als ein Vernunftwesen, den Zweck meiner sinnlichen Natur, meine Glückseligkeit, befördere (gleichwie ich auch zum Glücke meiner Nebenmenschen aus Anerkennung ihrer vernünftigen Persönlichkeit mitwirken soll) und dadurch zugleich meine eigene sittliche Vervollkommnung erleichtere; insofern handle ich moralisch. Jedes unmittelbar von der natürlichen Selbstliebe erzeugte Streben nach Glückseligkeit ist nicht-moralisch: und wenn dabei entweder die Achtung für eigene Vernunftwürde oder die für andere Vernunftwesen aus den Augen gesezt wird; so ist es unmoralisch.

Ehe wir in der Abhandlung der so viel umfassenden Pflicht der vernünftigen Selbstbeglückung weiter gehen, wollen wir eine kurze

Betrachtung über die Natur und das Eigenthümliche der menschlichen Glückseligkeit anstellen, welche die Grundideen, worauf die moralische Klugheitslehre beruht, enthalten wird.

Die Glückseligkeit, gedacht als ununterbrochener Genuß, der aus der anhaltenden Befriedigung aller Triebe und Neigungen entspringt, ist eine Idee, der sich der Zustand eines endlichen Wesens zwar immer mehr nähern, nie aber völlig gleichförmig werden kann. Jedoch nennt man auch den schon einen Glücklichen, in dessen Gefühlszustande das Angenehme das Unangenehme überwiegt; und je größer dieses Uebergewicht ist, desto größer ist die Glückseligkeit: gleichwie das Uebergewicht des Unangenehmen die Unglückseligkeit ausmacht. Und weil das Uebergewicht sowohl des Angenehmen als des Unangenehmen theils durch den Grad der Stärke, theils durch die Menge und Dauer der angenehmen und unangenehmen Empfindungen bestimmt wird; so läßt sich der Glückseligkeit

und Unglückseligkeit nicht nur eine intensive sondern auch eine extensive oder protensive Größe zuschreiben.

Die Quellen der angenehmen Empfindungen sind: die äußere Sinnlichkeit (die fünf Sinne); die Einbildungs- und Dichtungskraft, von der eine große Menge innerer Gefühle abhängt; das unmittelbare Mitgefühl oder die Sympathie; der ästhetische Geschmack; der Wiz; das Denk- und Erkenntnisvermögen, insofern es auf eine angemessene Weise beschäftigt wird; so wie überhaupt jede gemäßigte Beschäftigung der Körper- und Geisteskräfte; und endlich das moralische Gefühlsvermögen. Die aus diesen Quellen entspringenden angenehmen und unangenehmen Empfindungen werden von dem Gemüthe nicht nur reproducirt durch die Erinnerung, und anticipirt in der Vorhersehung, sondern auch noch überdies durch die Einbildungskraft, nach den bekannten Regeln der Association, an andere Vorstellungen und Empfindungen angeknüpft, welche denn hierdurch selbst

Quellen der Lust oder Unlust, der Glückseligkeit oder Unglückseligkeit werden. Aus so wenigen Urquellen leitet die so gewandte und unermüdet geschäftige Einbildungskraft die unzähligen Arten von Empfindungen ab, aus denen der menschliche Gefühlszustand zusammengesezt ist. In dieser Ableitung ist der vornehmste Grund von dem Vergnügen zu suchen, das uns Ehre, Eigenthum, Macht, Herrschaft u. d. gl. gewähren; indem wir alle diese Dinge als Mittel und Bedingungen mannigfaltiger Vergnügungen und Vortheile kennen. Daß jedem angenehmen Gefühle, es sey ursprünglich oder abgeleitet, ein entweder ursprünglicher oder abgeleiteter Trieb entspricht, ist ohnehin bekannt. — Nach den schon erwähnten Associationsgesetzen modificirt, verstärkt und schwächt auch die Einbildungskraft die menschlichen Empfindungen durch Verknüpfung; dergestalt, daß oftmals bei der Vorstellung eines Objekts gar mannigfaltige, sich wechselsweise entweder verstärkende und unterstützende oder schwächende Empfindungen im Gemüthe

erwachen, und eben so viele in Eins zusammenfließende Triebe aufgeregt werden. Wie vielerlei Empfindungen pflegen nicht z. B. die Vorstellungen der ungewissen Zukunft, des Lebens nach dem Tode, desgleichen großer und erhabener Gegenstände zu begleiten! —

Diese unzählig vielen Arten der Ableitung und Verknüpfung der ursprünglichen Empfindungen und der ihnen entsprechenden Triebe sind nicht bloß ein Werk der Natur oder des Zufalls, sondern es kommt dabei auch sehr viel auf uns selbst an. Man kann daher sagen, daß Glückseligkeit und Unglückseligkeit, oder das Uebergewicht des Angenehmen oder Unangenehmen in der Totalität des menschlichen Daseyns nicht Sache eines unvermeidlichen Schicksals, sondern daß sie in jedes Menschen willkührlichem Verhalten, — in der Aufmerksamkeit auf sich selbst, in seiner vernünftigen Selbstthätigkeit und Selbstbeherrschung, wovon jene Ableitung und Verknüpfung der Gefühle und Triebe so sehr abhängt, ganz vorzüglich gegründet sey. Denn

da die Natur die Ordnung in der Oekonomie der Gefühle und Triebe bei den andern empfindenden Wesen selbst übernommen hat; so hat sie dem Menschen Vernunft gegeben, auf daß er sich durch sie selbst das Verdienst erwerbe, seine Gefühle und Triebe zu mäßigen, zu leiten und ihre Ausartung zu verhüten.

Die menschlichen Empfindungen (wir gebrauchen dieses Wort hier als gleichbedeutend mit Gefühl) und Triebe entstehen theils unmittelbar aus den Eindrücken auf die äußere Sinnlichkeit, theils aus innern Seelenvorstellungen. Wir wollen die erstern die eigentlich sinnlichen, die leztern die geistigen (man erlaube uns dieses Wort) nennen! Zu diesen gehören die Empfindungen, welche aus den Beschäftigungen der Einbildungskraft (wofern sie sich nicht etwa bloß auf die Reproduktion der gröbern Eindrücke auf die äußere Sinnlichkeit beschränkt), des Denkvermögens, des Witzes, des ästhetischen, sympathetischen und moralischen Sinnes u. s. w. entstehen. — Es ist leicht ein-

zusehen, daß sich wohl nur wenige ganz sinnliche und ganz geistige Empfindungen und Triebe bei den Menschen finden dürften: sie sind nehmlich nur mehr oder weniger sinnlich oder geistig; je nachdem die Quellen, woraus sie entsprungen, und die Bestandtheile, aus welchen sie zusammengesezt sind, mehr zu der Klasse der sinnlichen oder der geistigen gehören.

Es kommt in der Lehre von der menschlichen Glückseligkeit ungemein viel darauf an: durch welche von diesen beiden Klassen der Empfindungen — der sinnlichen oder der geistigen — das Uebergewicht des Angenehmen in der Totalität des menschlichen Daseyns am sichersten bewirkt und erhalten werden könne? Diese Frage verdient es also, daß wir sie hier kürzlich zu beantworten suchen.

Erfahrung und Nachdenken überzeugen uns von der Wahrheit folgender Sätze. Je gröſser die intensive Stärke und Lebhaftigkeit einer angenehmen Empfindung ist, desto eher zieht sie theils Ermüdung und Erschlaffung der

Kräfte, theils Sättigung und Ueberdruß nach sich, desto kürzer ist folglich ihre jedesmalige Dauer und desto seltener findet ihr Genuß Statt. Je geringer hingegen der Grad ihrer Stärke ist, desto länger pflegt sie zu dauern und desto öfter kann ihr Genuß wiederhohlt werden. Da nun die sinnlichen angenehmen Empfindungen überhaupt intensiv stärker als die geistigen sind, und einen desto geringern Grad der Stärke haben, je näher sie mit den geistigen verwandt oder mit diesen vermischt sind (welches aus der Vergleichung der Sensationen der edlern Sinne, des Gesichts und des Gehörs, mit denen der unedlern deutlich erhellet); so folgt ganz augenscheinlich, daß die Vergnügungen einer desto kürzern Dauer und seltnern Wiederhohlung fähig sind, je mehr sie ihrer Ableitung und ihren Bestandtheilen nach zu der Klasse der sinnlichen gehören, und daß sie hingegen desto länger dauern und desto öfter genossen werden können, je geistiger und je mehr über die unedlere Sinnlichkeit sie erhaben sind. — Je kürzer der

jedesmalige Genuß einer Art des Vergnügens dauert und je seltener er wiederhohlt werden kann, desto mehr leerer, durch keinen Genuß dieser Gattung auszufüllender Zeitraum bleibt im menschlichen Leben übrig: folglich, je sinnlicher die Vergnügungen sind, desto weniger taugen sie, selbst bei der studirtesten Abwechslung und der künstlichsten Mischung, zur Ausfüllung eines großen Theils des menschlichen Lebens, und desto gewöhnlicher ziehen sie folglich das auch ohne die Empfindung der Erschlaffung und des Ueberdrusses schon an sich lästige Gefühl der Leerheit und der Langenweile nach sich. Je mehr hingegen die Vergnügungsarten zu den geistigen Empfindungen gehören, desto seltener haben sie das Gefühl der Ermüdung und des Ueberdrusses zur Folge; desto mehr Zeit füllen sie im menschlichen Leben aus; und desto geschickter sind sie folglich ihrer Natur nach, Glückseligkeit oder das Uebergewicht des Angenehmen über das Unangenehme in der Totalität des Daseyns hervorzubringen.

Die lebhaftern sinnlichen Vergnügungen rauben auch, wofern sie im Uebermaße genossen werden, gar bald Geschmack, Neigung und Empfänglichkeit für die geistigern Genußarten. Viel zu theuer erkauft sich also der Sklave seiner Sinnlichkeit die unedlern und kürzer dauernden Vergnügungen mit dem Verluste der so viel edlern, reinern und dauerhaftern Freuden des Geistes und Herzens. Gesezt hingegen, die geistigen Vergnügungsarten wären einem Menschen durch höhere Ausbildung und Gewohnheit noch so sehr zum Bedürfnisse geworden; so wird er doch immer noch Geschmack und Empfänglichkeit genug für einen mäßigen Genuß sinnlicher Freuden behalten: ja wahre Kultur des Verstandes und Herzens wird ihm diese erst recht schmackhaft machen.

Hierzu kommt, daß wir in Ansehung der sinnlichen Ergötzungen gar zu sehr von der Welt außer uns abhängen, da wir hingegen die Bedingungen und Mittel der geistigen

Vergnügungen fast ganz allein in uns selbst finden. Wie klein ist die Anzahl derer, welchen ein beträchtliches Maaß von Mitteln des sinnlichen Genusses zu Theil geworden ist! und wie groß hingegen die Menge derer, die sich fast ganz allein auf die Befriedigung der dringendsten Naturbedürfnisse einschränken müssen! Bedauernswerthe Sterbliche, wenn sinnliches Wohlleben das höchste Gut der Menschheit wäre!

Doch gesezt, die Mittel der sinnlichen Vergnügungen wären in größerm Ueberflusse und mit mehrerer Gleichheit unter die Menschen ausgetheilt, wie bald würden sie gleichwohl erschöpft werden bei der Herrschaft der nicht durch Vernunft und Sittlichkeit gemäßigten Begierden, die, ohne einen Stillstand zu kennen, je mehr sie genährt und befriedigt werden, desto schleuniger und unaufhaltsamer zu einer sich der ganzen Seele bemeisternden Uebermacht heranwachsen! Und was würde dann dem größten Theile der Menschen anders übrig bleiben, als das quälende Gefühl unnatürlicher,

durch Verwöhnung so übermächtig gewordener Bedürfnisse, welchen keine Befriedigung mehr verschafft werden könnte, die sie doch mit dem größten Ungestüme forderten? Diesen unglücklichen Sklaven der Sinnlichkeit würde dann ferner kein sich etwa noch zuweilen in ihnen regendes Gefühl für Sittlichkeit, und kein Gesez der Gerechtigkeit und der Menschenliebe so heilig seyn, daß sie es nicht, wo es darauf ankäme, ihren Lüsten und Leidenschaften auch nur auf Augenblicke Genüge zu thun, unter die Füße treten sollten. — O! zu welchem — nicht bloß unglücklichen, sondern auch — abscheulichen Geschöpfe kann herrschende Sinnlichkeit den Menschen machen!

Endlich zerstört auch ungemäßigter Sinnengenuß — welches von den geistigern Vergnügungen im Ganzen in ungleich geringerm Grade zu besorgen ist — die Kräfte des Geistes und Körpers, und macht hierdurch nicht nur für fernern Genuß derselben Art weniger empfänglich, sondern wird auch gewöhnlich

früher oder später die Quelle von unzähligen andern Uebeln, — Krankheiten und körperlichen Schmerzen, Mismuth, Ekel, Reue, Selbstverdammung u. a. m.

Es geht demnach aus diesen Erörterungen aufs deutlichste hervor, daß die sinnlichen Vergnügungen, welche, mäßig genossen, uns in unserm gegenwärtigen Zustande zu unserm Wohlseyn an und für sich unentbehrlich sind, dennoch zur Bewirkung des Uebergewichts des Angenehmen in unserm gesammten Zustande weit weniger taugen, als die geistigen Genußarten; welche überhaupt unserer vernünftigen Natur viel angemessener und zur Vervollkommnung und Veredelung unsers bessern Theils ungleich tauglicher sind, als die Ergözungen der Sinnlichkeit. Der Mensch sorgt daher desto besser für seine wahre, dauernde Glückseligkeit, jemehr er sein Vergnügen aus geistigen und je weniger er es aus sinnlichen Quellen zu schöpfen, je mehr er selbst seine sinnlichen Empfindungen mit geistigen zu ver-

knüpfen und zu vermischen, und je mehr er insbesondere diejenigen Gefühle und Triebe, die sich auf die Selbstliebe beziehen, mit denen der Theilnahme, des Wohlwollens und der Geselligkeit (welche vorzüglich mit zu den geistigen Empfindungen gehören) zu verbinden und zu verweben und jene durch diese immer mehr zu veredeln sucht.

Das Resultat aus diesem allem ist, daß es der Vernunft, vermittelst welcher der Mensch selbst Schöpfer seines Glückes werden soll, obliege, die sinnlichen Gefühle und Triebe nur bis zu dem Grade der Stärke heran wachsen zu lassen und in dem Maaße zu befriedigen, daß sie dem geistigen Wohlseyn, so wenig als möglich, mittelbar oder unmittelbar Abbruch thun: ihr kommt es zu, ihre sorgfältigste Bemühung auf die Vervollkommnung der geistigen Kräfte und Empfänglichkeiten und auf die Erwerbung und Erhaltung der Mittel der geistigen Vergnügungen zu verwenden, und sich zu dem Ende selbst

Verhaltungsmaximen zu entwerfen, durch deren stete Befolgung sie das gemeinschaftliche Ziel aller Triebe und Neigungen, das Wohlseyn, während der ganzen Dauer des menschlichen Daseyns, in höchst möglichem Grade erhalten möge. — Wer alle in seiner Gewalt stehenden Mittel zur Bewirkung des auf sein ganzes Daseyn berechneten Uebergewichts des Angenehmen über das Unangenehme vereinigt und alle seine Maximen und Handlungen diesem geneinschaftlichen Zwecke aller Neigungen und Triebe richtig anpaßt, dem legen wir Klugheit bei, deren leztes Princip also die durch empirisch-praktische Vernunft geleitete Selbstlieb: ist (Vergl. 1 Abschn. IX.)

So wesentlich die Moralität von der Klugheit und die Sittenlehre von der Glükseligkeitslehre unterschieden ist; so kann man dennoch mit Wahrheit sagen, daß der Tugendhafte, ob er gleich eigentlich die Würde seiner Person, nicht die Verbesserung seines Zustandes beabsichtigt, gleichwohl im Ganzen den Zweck der

Klugheit, nehmlich seine Glückseligkeit, am sichersten und vollständigsten erreiche. Denn außerdem daß der Tugendhafte vor unzähligen Uebeln bewahrt bleibt, die sich der Lasterhafte selbst zuzieht, und hingegen durch die Achtung und Liebe der Guten und viele andern irdische Vortheile oft schon hier für seine Rechtschaffenheit belohnt wird; so ist ja das Bewußtseyn sittlicher Güte und die Zufriedenheit mit sich selbst an und für sich eine nie versiegende Quelle des reinsten Selbstgenusses, der nicht nur jedes aus andern Quellen ihm zuströmende Vergnügen ungemein erhöht und veredelt, sondern auch jeden Schmerz lindert und den Menschen auch unter den härtesten Schlägen des Schicksals nie erliegen, nie ganz unglücklich seyn läßt. — Ferner ist ja das Moralgesez so weit entfernt, ihm das Verlangen und das Streben nach Glückseligkeit zu verbieten, daß es ihm dasselbe vielmehr zur Pflicht macht; nur mit der Einschränkung, daß es der Sittlichkeit stets untergeordnet bleibe. — Endlich

gewährt ihm die Tugend, als die Würdigkeit glückselig zu seyn, auch die trostreiche Hoffnung, daß er, obgleich nicht in diesem, doch in einem andern Leben, das ihm zukommende Maaß von Glückseligkeit vollständig erhalten werde. Denn so wenig die Sittenlehre an und für sich eine Glückseligkeitslehre ist, indem sie nicht Vergnügen und Wohlseyn, nicht Annehmlichkeit des Zustandes, sondern Würde der Person zum Zwecke hat; so wahr und ausgemacht bleibt es doch, daß die Sittenlehre, vermittelst und durch Hinzukunft der Religion, die einzig wahre und untrügliche Glückseligkeitslehre ist.

Diesen allgemeinen Betrachtungen über das Wesen der menschlichen Glückseligkeit folgen nun die vornehmsten Vorschriften der moralischen Klugheitslehre, welche das Streben nach Glückseligkeit betrachtet, theils als Selbstpflicht, theils als beschränkt durch höhere Pflichten.

Suche dir das edle Kleinod der Selbstzufriedenheit, diese wesentliche Bedingung aller wahren Glückseligkeit, dadurch zu erhalten, daß du mehr als nach allen sinnlichen Gütern nach dem strebest, was deine persönliche Würde erhöht und was nicht bloß als Mittel zu andern Zwecken, sondern schlechthin, unbedingt und ewig gut ist. — Beruhige dich in allen Umständen, besonders bei dem Gefühle der Leiden und Mühseligkeiten, theils durch den Gedanken an die heilsamen Folgen, welche bei einem weisen Verhalten alle Uebel des Lebens für dich haben können und haben sollen, theils durch den Glauben an eine moralische Weltregierung und an ein künftiges besseres Leben. — Schärfe und bilde immer mehr deinen Sinn für alles Schöne, Angenehme und Erfreuende in der Welt, und genieße es auf eine erlaubte Art nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Erinnerung und in der Hoffnung. — Schätze besonders die Annehmlichkeiten und Vortheile, welche dir deine Lage darbietet, und suche

der dadurch das Unangenehme und Lästige, das vielleicht nun einmal nicht davon zu trennen ist, erträglicher zu machen. — Um dich in der Zufriedenheit mit deinem Zustande zu befestigen und vor der quälenden Misgunst zu verwahren, vergleiche dich lieber mit denen, welche dir an irdischem Glücke nachstehen, als mit denen, die dich daran übertreffen. — Suche deine Begriffe über menschliche Glückseligkeit und Unglückseligkeit immer mehr zu berichtigen und dir wahre Vorstellungen von dem gewöhnlichen Gange der Dinge in der Welt zu verschaffen; damit du nichts, was in Absicht des menschlichen Wohlseyns zufällig und entbehrlich ist, für nothwendig und wesentlich, nichts Vergängliches für bleibend und beständig, und kein bloß scheinbares Uebel für ein wahres Unglück halte st. — Sey fleißig, sparsam und sorgfältig in Erwerbung und Erhaltung der Mittel zur Befriedigung deiner wahren Bedürfnisse, damit es dir nie am Nothwendigen mangele. — Hüte dich, daß keine Gattung der sinnlichen

Ergözlichkeiten dir durch Gewohnheit zum unentbehrlichen Bedürfnisse werde, und suche durch willkührliche Uebungen im Enthalten und Entbehren deine Zufriedenheit immer unabhängiger von Dingen dieser Art zu machen und zu erhalten. — So wenig du dir die gröbern sinnlichen Genüsse, wofern du nur in den Schranken des natürlichen Bedürfnisses bleibst, gänzlich versagen darfst; so suche doch nie deine Glückseligkeit in ihnen, sondern vielmehr in den reinern, geistigern Vergnügungen (dem Genusse des Schönen und Erhabenen, der Freundschaft und Liebe, des Wohlwollens und Wohlthuns), welche nicht nur weit mehr als die sinnlichen Freuden in deiner Gewalt sind, sondern auch selbst deine sittliche Veredelung ungemein befördern. — Um dich nicht über die gewöhnlichen Unfälle des Lebens zu sehr zu kränken, schränke deine Zufriedenheit nie auf das Gelingen eines Geschäftes, auf die Erfüllung einer Hoffnung, auf die Erreichung eines Zwecks ein. Wenn eine Hoffnung vereitelt ist;

so eile, zu einer andern überzugehen, dir statt des verrückten Zieles ein anderes zu stecken, und bemühe dich zu vergessen, was nicht zu ändern ist. — Mache dich mit dem Gedanken, daß deine schmeichelhaftesten Erwartungen getäuscht und deine liebsten Güter dir geraubt werden können, zum Voraus vertraut, damit, wenn dir ein Unfall dieser Art widerfahren sollte, du schon einigermaßen darauf vorbereitet seyst. Im Ganzen und Allgemeinen hoffe das Beste von der Zukunft; aber im Besondern und Einzelnen hoffe wenig: erwarte nie ein Gut mit zu großer Zuversicht; freue dich nie übermäßig darauf, und denke schon zum Voraus an die Trostgründe, die dich bei der möglichen Vereitelung deiner Hoffnung beruhigen sollen. — Trifft dich endlich ein Unglück; so suche so bald als möglich aus dem Zustande des Affekts in den des ruhigern Nachdenkens überzugehen: denn nur in diesem bist du fähig, das Uebel nach seiner wahren Beschaffenheit zu beurtheilen, die Hülfsmitteln dagegen zu fin-

den, ihm mit Erfolg entgegen zu arbeiten und das etwa darin liegende Gute herauszuziehen; damit dir selbst das Unglück zum Besten diene. Suche endlich durch den Gedanken an die Kürze und Ungewißheit des irdischen Lebens gegen diese Freuden und Leiden desselben gleichgültiger zu werden und durch das Bewußtseyn deiner Würde und den Glauben an Gottes Vorsehung und ein anderes Leben dich gegen Kleinmuth und Verzweiflung zu waffnen.

Die Klugheitsregeln, die wir im geselligen Leben zu beobachten haben, wenn durch die Verhältnisse, in welchen wir mit unsern Mitmenschen leben, unsere Glückseligkeit und Zufriedenheit nicht gestört, sondern vielmehr erhöht werden soll, werden bei Abhandlung der Menschenpflichten berührt werden.

Die Sorge für Leben und Gesundheit, für die Vervollkommnung und Erhöhung aller geistigen und körperlichen Kräfte, für die Erwer-

bung von Kenntnissen und Geschicklichkeiten, für äußere Freiheit u. s. w., von welcher schon ist gehandelt worden, ist auch insofern Pflicht, als alle diese Dinge auch als Bedingungen der wahren Glückseligkeit betrachtet werden müssen. — Von den sogenannten Glücksgütern aber, als äußern Mitteln der Glückseligkeit, — Vermögen, Ehre, Ansehen, Einfluß u. d. gl. m. — von denen zum Theil auch schon bei den Pflichten der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung kurze Erwähnung geschehen ist, muß hier noch etwas gesagt werden.

Eigenthum und Vermögen hat als Mittel zu vielen Zwecken einen bedingten, relativen Werth: und insofern wir diese Zwecke vernünftiger Weise wollen, sind wir auch verbunden, uns dieses Mittel zu verschaffen. Nie aber dürfen wir bei Erwerbung und Benutzung des Vermögens nach andern als solchen Maximen verfahren, die wir zu allgemeinen Gesetzen tauglich finden; nie also die Pflichten der Gerechtigkeit und Güte entweder gegen Andere oder

gegen uns selbst verletzen; nie uns selbst das Nöthige versagen, nur um viele irdische Güter aufzuhäufen. — Die vernünftige Schätzung des Vermögens ist von dem Geize wohl zu unterscheiden, welcher Geld und Gut um seiner selbst, nicht um seiner Zwecke willen schätzt, und sich äußert bald als Habsucht d. i. als eine ungemäßigte Begierde immer mehr zu erwerben und zusammenzuscharren, bald als Kargheit oder übertriebene Sparsamkeit, wobei man das, was man hat, auf alle Weise zusammenzuhalten und jede nicht schlechterdings nothwendige Ausgabe zu vermeiden sucht. Mit dem Geize darf die vernünftige Sparsamkeit oder eine kluge und selbst pflichtmäßige Einschränkung des Aufwandes nicht verwechselt werden. — So gewiß rechtmäßig erworbenes Vermögen, selbst Reichthum ein bedingtes (in Rücksicht auf dessen mögliche Zwecke schätzens- und wünschenswerthes) Gut ist; so ist doch die Denkungsart, welche uns in den Stand sezt, den Reichthum (an sich betrachtet) zu verachten, noch ein größeres Gut, — ja sie ist die

Bedingung, unter der wir Reichthum zu besitzen würdig und ihn recht zu gebrauchen fähig sind.

Ein anderes Mittel der Glückseligkeit ist Ehre und Ansehen. Wir ehren einen Menschen, wenn wir, theils durch Worte, theils durch andere Zeichen unserer Gesinnungen, unsere Achtung gegen ihn an den Tag legen. Der Mensch hat ein natürliches Wohlgefallen an der Achtung Anderer und an den Zeichen, wodurch sie dieselbe zu erkennen geben. Dies ist das Ehrgefühl, aus welchem der Wunsch, uns von Andern geachtet und geehrt zu sehen, oder der Ehrtrieb entspringt. Dieser Trieb ist in der Sittenlehre so wichtig und merkwürdig, daß es der Mühe werth scheint, den Gründen und Quellen desselben etwas genauer nachzuforschen. Wir bemerken hier folgende vier Quellen des Ehrtriebes als die vornehmsten. Erstlich, durch die Wahrnehmung fremder Achtung wird das Gefühl der Selbstachtung bei uns verstärkt. Denn das günstige Urtheil, welches unsere Mitmenschen von unsern guten Eigen-

schaften fällen, scheint unser eigenes Urtheil von unsern Vorzügen und Tugenden zu bestätigen: ja das Gewahrwerden, daß wir von Andern geachtet werden, verstärkt im Gemüthe, selbst vermöge der unmittelbaren Theilnahme an fremden Gefühlen oder der Sympathie, die Empfindung der Achtung gegen uns selbst. Zweitens, die gute Meinung Anderer von uns und unsern Vorzügen und ihre daraus entspringende Achtung gegen uns pflegt einen vielfachen günstigen Einfluß auf die Zufriedenheit und Glückseligkeit unsers Lebens zu haben. Unsere Mitmenschen schenken uns ihre Gunst und ihr Zutrauen, und sie werden auch ihrer Seits von uns geachtet zu werden und sich bei uns in Gunst zu setzen bemühet seyn. Zu dem Ende werden sie uns durch angenehme Gefälligkeiten und Dienste und durch jeden Beweis von Ergebenheit zu gewinnen suchen. Die Achtung unserer Nebenmenschen verschafft uns demnach einen großen und mannigfaltigen Einfluß auf ihr Wollen und Handeln: sie erleichtert unsere Wirksamkeit in der Welt;

sie erweitert den Kreis unserer Thätigkeit, und macht es uns möglich, außer vielen andern Vortheilen, uns immer mehr Achtung und Ehre zu erwerben. Wir wünschen auch drittens deswegen geachtet und geehrt zu werden, weil die uns erzeigte Ehre, zumal wenn sie uns von bedeutenden und angesehenen Personen erwiesen wird, auch Andere, die Zeugen davon sind, zu gleich günstigen Gesinnungen gegen uns stimmt. So wie endlich viertens nichts gewöhnlicher ist, als daß man Dinge, an welchen man ursprünglich bloß darum Wohlgefallen hatte, weil man sie als Mittel zu gewissen gewünschten Zwecken betrachtete, zulezt um ihrer selbst willen liebens- und wünschenswerth findet; so machen viele Menschen auch Achtung und Ehre, die sie Anfangs bloß als Mittel schäzten, am Ende um ihrer selbst willen zum vornehmsten Ziele ihrer Bestrebungen. — Wahre Ehrliebe haben wir, wenn wir durch solche Dinge, die wirklich Beifall und Lob verdienen, Achtung und Ehre bei Andern zu erhalten bemühet sind; da hingegen

der, welcher seine Größe und seinen Ruhm in Dingen sucht, die keine ächten Vorzüge sind, eine falsche Ehrliebe besizt.

Nach wahrer Ehre zu streben ist Pflicht, theils weil uns dies zum Antriebe dient, uns ächte Vorzüge und Verdienste zu erwerben, theils weil wir uns dadurch einen weiten Wirkungskreis zu einer gemeinnützigen Thätigkeit eröffnen und uns zugleich mannigfaltige Mittel unserer eigenen Glückseligkeit verschaffen. Denn obgleich die Ehrliebe um so edler und ein desto stärkerer Antrieb zu meiner eigenen Vervollkommnung ist, je mehr sie ihren Grund in dem lobenswürdigen Wunsche hat, daß ich durch die günstige Meinung Anderer in meiner eigenen guten Meinung von mir befestigt und bestärkt werden und durch fremde Achtung an Achtungswürdigkeit in meinen eigenen Augen gewinnen möge; so ist es demungeachtet nicht nur erlaubt, sondern auch Pflicht, die Achtung meiner Nebenmenschen auch mit wegen ihrer mannigfaltigen für meine Wohlfahrt vortheilhaften Folgen zu wünschen und zu

suchen. — Desto sorgfältiger soll man sich aber vor allen theils thörigten, theils gefährlichen Ausartungen des Ehrtriebes hüten. Hierher gehört Ehrsucht und Ehrgeiz, ein ungemäßigtes, leidenschaftliches Streben nach Ehre, entweder bloß um ihrer selbst willen, oder insofern man durch sie bloß eigennützige Absichten zu erreichen hofft; ferner, Eitelkeit, d. h. die Art der Ehrsucht, welche einen allzugroßen Werth auf gewisse unwichtige oder gar nur eingebildete Vorzüge sezt, durch den bloßen Schein zu glänzen strebt, sich über äußere Ehrenbezeugungen auf eine kleinliche Weise freuet und über deren Entbehrung oder Verweigerung sich oft auf eine kindische Art betrübt und ärgert; endlich der Hochmuth, oder diejenige Art der Ehrsucht, nach welcher man Andern ansinnet, sich selbst unter uns herabzusetzen und zu erniedrigen. Der Unterschied zwischen dem Hochmuthe und dem edeln Stolze fällt von selbst in die Augen: denn der erstere besteht in der ehrliebenden Gesinnung, vermöge welcher man seiner eigenen Menschen-

würde in Vergleichung mit Andern nichts zu vergeben besorgt ist; der leztere ist Verkennung der Menschenwürde in der Person Anderer, denen man verächtlich zu begegnen durch gewisse eigene übermäßig hochgeschäzte, gewöhnlich äussere Vorzüge, berechtigt zu seyn glaubt. Mehrentheils ist er mit Niederträchtigkeit verbunden, d. h. mit der Sinnesart, vermöge welcher man, im Falle des Verlustes jener so übermäßig geschäzten Vorzüge, sich auch wohl dazu verstehen würde, mit Verläugnung alles eigenen innern Menschenwerthes, sich vor andern Glücklichern bis zur Kriecherei zu erniedrigen.

Diese und ähnliche Ausartungen des Ehrtriebes sind, wie ich oben sagte, theils thörigt, theils gefährlich: das Erstere, indem man dadurch gewöhnlich seinen Zweck gänzlich verfehlt, und anstatt sich Liebe und Achtung zu erwerben, sich nur verhaßt und lächerlich macht; das Leztere, insofern der, welcher nur geehrt und berühmt zu werden wünscht, unbekümmert durch welche Mittel es geschehe, zu den größten Thor-

heiten und Lastern fähig ist. Geht er mit guten Menschen um; so wird er diese durch den Schein der Tugend um ihren Beifall und ihre Gunst zu betrügen suchen. Hat er es aber mit Thoren und Lasterhaften zu thun, die vielleicht gar in der Schande ihre Ehre suchen; so wird er, nur um in ihren Augen eine Art von Wichtigkeit zu erhalten und von ihnen gelobt zu werden, sich nach jedem unter ihnen im Schwange gehenden noch so verderblichen Vorurtheile bequemen, und eine Ehre darein setzen, ihnen selbst in den schändlichsten Lastern ähnlich zu werden. Des Guten, das er etwa noch an sich hat, wird er sich schämen, und noch viel verdorbener und verworfener zu scheinen sich bemühen, als er wirklich ist. — Ueberdas sind Ehrgeiz, Eitelkeit und Hochmuth auch aus dem Grunde zu fliehen und zu meiden, weil sie alle, die damit behaftet sind, nie zur Ruhe kommen lassen, und ihr Leben durch unzählige Sorgen, Verdrüßlichkeiten und Kränkungen verbittern.

Dem Manne von wahrer Ehre und ächtem Verdienste wird es nicht leicht an der Freundschaft der Guten, an Einfluß und Ansehen unter seinen Mitbürgern und an einem seinen Kräften angemessenen Wirkungskreise fehlen, in welchem er zu seinem und Anderer Nutzen thätig seyn kann. Ist die dir angewiesene Wirkungssphäre auch enger, als du wünschest, so bedenke, daß mehr daran gelegen ist, sie recht auszufüllen, als sie zu erweitern. Der Mann von Geist und Charakter wird auch in einer beschränkten Lage wahre Größe zu erstreben vermögen: wer hingegen — vielleicht aus Eitelkeit und aus Mangel richtiger Selbstkenntnis nur immer dahin trachtet, mehr ins Weite zu wirken, wird seine Mittelmäßigkeit desto mehr verrathen, je größer das Feld ist, auf dem er sich glänzende Verdienste zu erringen sucht.

Anhang.

Hier ist der Ort, vor der unter den Menschen so gewöhnlichen Unart, vermöge der sie

das Mittel zum Zwecke machen, zu warnen. Aus dieser Quelle ist von jeher eben so viel, ja wohl noch mehr sittliches Verderben geflossen, als aus der Stärke und Heftigkeit der die Herrschaft der Vernunft so ungern anerkennenden eigentlich sinnlichen Begierden. Wenigstens sagt Lichtenberg: „Man hat das allgemeine Bestreben des menschlichen Geschlechts, die Mittel zum Zwecke zu machen, als einen zweiten Sündenfall anzusehen, unter welchem am Ende alles erliegen muß.“ — Die Sache verdient hier am Schlusse dieses Kapitels von den Selbstpflichten eine nähere Erörterung.

Es findet sich zwischen der übermächtigen Sinnlichkeit, und der Verirrung, von der hier die Rede ist, ein sehr wesentlicher Unterschied. An angenehmen sinnlichen Eindrücken um ihrer selbstwillen Vergnügen zu haben, dies ist unserer Natur vollkommen gemäß: denn diese selbst macht es uns zum Gesetze, was die Sinne ergötzt, zu lieben, zu wünschen, und zu suchen. Sinnliches Vergnügen ist demnach, als Genuß,

als angenehme Empfindung, an sich Zweck: denn es befriedigt an und für sich das der sinnlichen Natur ursprüngliche wesentliche Bedürfnis und Verlangen nach Lust und Wohlseyn. Aber befriedigt auch der Besiz des Geldes an sich ein Naturbedürfnis? Kann der bloße Besiz desselben das Leben erhalten oder angenehm machen? Gewiß nicht! — Der Unmäßige fehlt demnach nicht darin, daß er etwas, das Zweck seiner Natur ist (Sinnengenuß) begehrt und zu erhalten sucht; sondern darin, daß er in diesem Verlangen und in dem Genusse selbst weiter geht, als die sittliche Vernunft billigt: der Geldgeizige aber wird dadurch verwerflich, daß er etwas, das die Natur gar nicht um seiner selbst willen oder als Zweck begehrt, sondern bloß zum Mittel gemacht hat, selbst zum Zweck erhebt; denn dies ist an sich vernunftwidrig und mit der Sittlichkeit unverträglich.

Aber wie kommt denn der Mensch dazu, sich selbst phantastische Zwecke zu schaffen und ihnen wie ein Unsinniger nachzujagen? Eine

Frage, die in der Sittenlehre von großer Wichtigkeit ist: denn wie kann man bei sich und bei Andern dem Uebel wehren, solange man dessen eigentliche Quellen nicht kennt? — Um die gedachte Frage beantworten zu können, bemerke ich vorläufig folgendes.

Wir legen einer Sache um ihrer selbst willen einen Werth bei, oder, welches eben so viel heißt, wir betrachten sie an und für sich als Zweck, wenn wir an ihrer Vorstellung ein unmittelbares oder unbedingtes Wohlgefallen finden, indem wir uns bewußt sind und gleichsam fühlen, daß durch sie an und für sich ein Trieb oder ein Bedürfnis entweder unserer sinnlichen oder unserer vernünftigen Natur befriedigt werde. So ist mir das Leben Zweck, insofern der Trieb zum Leben meiner Natur ursprünglich eingepflanzt, und daher der bloße Gedanke an Leben und Fortdauer angenehm und erfreuend für mich ist. Stillung des Hungers und Durstes ist Zweck an sich, weil nicht nur die wirkliche Befriedigung dieser Naturbedürfnisse, sondern

auch die bloße Vorstellung derselben, eine Quelle des Wohlbehagens und Vergnügens ist. Auch sittliche Güte unsers Wollens und Handelns ist Zweck an sich; denn wir können sie uns nicht vorstellen, ohne Wohlgefallen daran zu finden: sie ist für unsern Geist und für unser Herz eben so Bedürfnis, wie das, was die Triebe der Sinnlichkeit befriedigt, Bedürfnis unserer sinnlichen Natur ist. — Entspringt hingegen das Wohlgefallen an einem Objekte nicht unmittelbar aus dessen Vorstellung, sondern aus dem Gedanken an etwas anders, das an sich Zweck meiner Natur ist, und zu dessen Erlangung und Genuß jenes Objekt mir nur dienlich und beförderlich erscheint; so erkenne ich dasselbe nicht für einen Zweck sondern bloß für ein Mittel. Gesundheit ist Zweck an sich: denn das Gefühl, selbst die bloße Vorstellung derselben erzeugt bei mir ein unmittelbares, unbedingtes Vergnügen. An der oft übelschmeckenden Arznei hingegen habe ich nicht um ihrer selbst willen Vergnügen und Wohlgefallen, sondern bloß insofern, als

ich sie für dienlich zur Erhaltung der Gesundheit achte: sie ist mir daher nicht als Zweck, sondern bloß als Mittel schäzbar.

Hieraus ist nun folgendes einleuchtend. Sobald es dahin kommt, daß wir an der Vorstellung eines Objektes ein unmittelbares Wohlgefallen finden: so bekommt dasselbe in unsern Augen einen unbedingten Werth, oder es wird für uns selbst Zweck. Soll demnach ein Gegenstand, der bloß als Mittel zu einem an sich wünschenswerthen Zwecke geschäzt wurde, uns selbst als Zweck oder als Zweck an sich erscheinen; so kann das auf keine andere Weise geschehen, als dadurch, daß wir statt des mittelbaren Wohlgefallens, das wir vorher an dem Gegenstande (in Hinsicht auf den Zweck, wozu wir ihn als Mittel betrachteten) fanden, jezt ein unmittelbares Wohlgefallen (um seiner selbst willen) daran finden. — Wird gefragt, wie dieses zugehe; so dient folgendes zur Antwort.

Bei der Beurtheilung und Schäzung eines Gegenstandes dieser Gattung, z. B. des Geldes,

als eines bedingten Gutes, lassen sich drei Stücke unterscheiden: 1) die Vorstellung des Gegenstandes (hier des Geldes); 2) des mannigfaltigen Nutzens und Vergnügens, welches das Geld gewährt; 3) des Werthes, den wir ihm um dieses Vergnügens und Nutzens willen beilegen, oder das mittelbare Wohlgefallen, welches wir in dieser Hinsicht daran haben. Diese Vorstellungen und Empfindungen nun gehen so oft durchs Gemüth und werden uns hierdurch mit der Zeit so geläufig, daß wir uns am Ende nur des ersten und des dritten Gliedes in dieser Gedankenreihe klar bewußt bleiben, das mittlere aber gleichsam überspringen. Ich will so viel sagen: das Wohlgefallen an dem Gelde knüpft sich endlich unmittelbar an die Vorstellung des Geldes, ohne der vermittelnden Idee des Nutzens, der ursprünglich die Ursache und Bedingung des Wohlgefallens war, ferner zu bedürfen. Und indem wir nun ein aus dem Anblicke des Geldes, oder auch aus dem bloßen Gedanken an dasselbe unmittelbar entsprungenes Ver-

gnügen empfinden oder zu empfinden scheinen;
so glauben wir uns hierdurch berechtigt, ihm
um seiner selbst willen einen Werth beizulegen,
und schaffen es auf diese Weise aus einem blo-
ßen Mittel zum Zwecke um: wir wünschen es
zu besitzen, bloß — um es zu besitzen; wir füh-
len uns in diesem bloßen Besitze schon glücklich,
gesezt auch, wir wollten oder könnten es nicht
genießen. — Eben so geht es mit hundert an-
dern Dingen. Mancher schäzt Rang, Macht,
Ehre und Ansehen Anfangs bloß in Hinsicht
auf die Vortheile, welche man sich davon ver-
sprechen kann. Mit der Zeit aber verliert der
Mittelbegriff (dieser Vortheile) immer mehr von
seiner Klarheit, bis er zulezt ganz verschwindet;
so daß das Gemüth unmittelbar von der Vor-
stellung dieser Gegenstände zu der Empfindung
des Wohlgefallens an ihnen übergeht: und nun
scheint es, sie selbst an sich haben einen von
allen Rücksichten unabhängigen, innern, unbe-
dingten Werth; — d. h. man macht sie aus
Mitteln zu Zwecken.

Dies ist also der psychologische Grund der Geld- Ehr- und Herrschsucht und vieler ähnlichen Laster. Freilich kann sich eine ungemäßigte Habsucht auch da finden, wo Geld und Gut, als Mittel, ungezügelten sinnlichen Lüsten Befriedigung zu verschaffen, betrachtet wird: aber weit öfter hat sie in der bisher erklärten Verkehrtheit des Urtheils ihren Grund. Es ist daher ein Irrthum, wenn man um diese allerdings seltsame psychologische Erscheinung zu erklären, dem Habsüchtigen z. B. eine ihn stets begleitende wenigstens dunkele Vorstellung von künftigem Gebrauche der Schätze, die er aufhäuft, zuschreibt; wenn man meint, er denke bei seinem Zusammenscharren und Kargen immer an künftige mögliche Fälle, an Noth und Unglück, wo er das Gesammelte bedürfen werde; oder er habe immer im Sinne, zulezt, wenn er recht viel zusammengebracht habe, alles zu genießen und sich es noch recht wohl seyn zu lassen. Nein! nein! so weit denkt der nicht, welcher Geld und Gut zu seinem Götzen gemacht hat.

Nur um sie zu haben, sie zu besitzen, nicht um sie jezt oder in der Zukunft zu genießen, häuft er seine Schäze. Der Gedanke: „sie sind mein!“ macht ihn allein schon glücklich, gesezt auch, er lebte noch so kümmerlich. Für ihn ist der bloße Besiz des Geldes eben so eine Quelle des unmittelbarsten Vergnügens, wie der Sinnengenuß an und für sich ergözt. Daher ist es auch begreiflich, daß der Habsüchtige selbst noch in den lezten Tagen und Stunden seines Lebens das Geld über alles liebt, daß ihm auch dann noch der Verlust eines Theils seines Vermögens den bittersten Schmerz, und der Gewinn einer Summe eine so herzliche Freude verursacht, als ein stärkender Labetrunk dem Kraftlosen der seinem Ende nahe ist, oder eine wohlthätige, edle Handlung dem Tugendhaften in der lezten Stunde seines Lebens. Dies alles ist auch ganz natürlich. Denn was in meinen Augen an sich Zweck ist, an sich Werth hat, das behält diesen Werth für mich, solange ich existire, solange ich diese Natur und diese Denk- und Empfindungsweise

habe. Daher wird der Tugendhafte, gesezt auch, er glaubte keine Fortdauer nach dem Tode, sich selbst noch am Rande des Grabes im Bewußtseyn seiner Tugend glücklich fühlen, weil diese ihren unbedingten Werth für ihn behält und der absolute Zweck seiner Natur bleibt, solange er ein vernünftig-sittliches Wesen ist: und der Geldsüchtige, gesezt er wüßte gewiß, daß er morgen nicht mehr leben werde, wird sich doch noch heute über jeden gewonnenen Thaler freuen, weil für ihn, nach seiner subjektiven Denk- und Empfindungsweise, nichts in der Welt so viel unbedingten, absoluten Werth hat, als Gewinnen und Besitzen. — Man darf übrigens nicht glauben, daß Geld- Ehr- und Herrschsucht die einzigen seltsamen Erscheinungen dieser Art seyen: Mode- und Neuerungssucht, Eitelkeit, die Sucht zu glänzen, und hundert ähnliche Thorheiten entspringen größten Theil aus derselben Quelle. Man kleidet sich vernünftiger Weise, um den Körper gegen die unangenehmen und schädlichen Einflüsse der Witterung zu

schützen: aber mit der Zeit verliert man diesen Zweck immer mehr aus den Augen; und am Ende kleidet man sich lediglich um Staat zu machen; oder man kauft wohl gar eine Menge kostbarer Kleider bloß um sie zu besitzen, ohne sie anzuziehen. Wer an Kleidern, Hausgeräthen und andern Dingen das, was einer Veränderung bedarf, in der Absicht verändert, um es zu verbessern, es bequemer oder auch schöner zu machen, der handelt vernünftig. Wer aber vergißt, daß das Verändern bloß Mittel, und das Besser- und Bequemermachen der Zweck ist, der verändert höchst thörigter Weise bloß um zu verändern, wenn gleich nicht das Mindeste dadurch besser oder schöner, sondern oft vielmehr alles weit häßlicher und schlechter gemacht wird, als es vorher war: kurz, bei ihm ist das Verändern, das Modische, das Neue an und für sich Zweck. — Ich halte es für überflüssig, mehrere Aeußerungsarten dieser Verkehrtheit hier anzuführen. Nur das bemerke ich noch, daß diese fehlerhafte Denkart ihren vornehmsten Grund

in der Schwäche der Vernunft hat, ihr Uebergewicht über die Einbildungskraft und ihre so mannigfaltigen Ideenverknüpfungen, und ihre Herrschaft gegen die Macht der Gewohnheit, der Beispiele und der Vorurtheile zu behaupten.

Wer etwa glaubt, daß es zu viel gesagt sey, wenn man das Bestreben der Menschen, das Mittel zum Zwecke zu machen, — in Vergleichung mit der Erniedrigung der Vernunft unter die Oberherrschaft der Sinnlichkeit, als den ersten Sündenfall — einen zweiten Sündenfall nennt, der denke doch an die unzählbaren physischen und moralichen Uebel, die aus Hab-Ehr- und Herrschbegierde und hundert andern aus derselben Quelle entspringenden Thorheiten und Leidenschaften von jeher entstanden sind; an das dadurch bewirkte Unglück und die Verschlimmerung einzelner Menschen und ganzer Gesellschaften; an Aufruhr, Empörung und Krieg; an die Ausschweifungen des Faktionsgeistes, die Greuel der Partheiwuth und an allen den un-

täglichen Jammer und die Missethaten in ihrem Gefolge: denn es läßt sich wohl keine Art der Verblendung und der Lasterhaftigkeit gedenken oder nennen, zu welcher der Mensch nicht fähig seyn sollte, bei welchem jenes verkehrte Bestreben durch Gewohnheit und Vorurtheil, oder noch mehr durch Widerstand und in den Weg gelegte Schwierigkeiten, einmal leidenschaftlich geworden ist.

Schon die Natur der Sache lehrt uns, daß diese Verirrung der Vernunft keine andern als sehr schädliche Folgen haben könne; daß sie im Ganzen für Sittlichkeit und Menschenwohl sogar noch verderblicher seyn müsse, als selbst die Herrschaft der Sinnlichkeit. Denn eigentliche sinnliche Begierden haben ihre bestimmten Objekte: sie dürfen sich ihre Gegenstände nicht selbst schaffen, sondern diese sind ihnen von der Natur gegeben. Wer sich aber nicht auf die durch das Bedürfnis seiner sinnlichen und geistigen Natur bestimmten Zwecke einschränkt, sondern sich in Absicht der Objekte seines Wünschens und Strebens der Macht der Phantasie, der Vorurtheile

und der Nachahmung hingiebt, der schweift mit seinen Begierden gleichsam in einem unendlichen Raume herum und ist unaufhörlich das Spiel einer blinden Gesezlosigkeit. — Sinnliche Begierden stecken sich ferner selbst ihr Ziel: denn jeder wirkliche Genuß hat, auf eine Zeit lang wenigstens, Sättigung zur Folge. Bei einem bloß imaginären Genusse hingegen (wie wenn man sich z. B. an dem Anblicke des Goldes weidet) ist keine Befriedigung oder Sättigung möglich: die Begierden nach dergleichen bloß idealischen Vergnügungen sind vielmehr im eigentlichen Sinne unersättlich und das Streben nach ihnen unbegränzt. — Ausschweifende sinnliche Genüsse erschöpfen endlich theils die Kräfte theils die Mittel zu fernerm Genusse: und auch in dieser Hinsicht stecken sie sich selbst ihr Ziel. Aber die bloß idealische Belustigung an Dingen, die man sich selbst zum Zwecke gemacht hat, zieht nie Ermüdung oder Erschöpfung nach sich: sie dauert daher beständig fort; und so wird das unaufhörliche Streben nach

diesen eingebildeten Gütern endlich die Haupttendenz eines verblendeten und zerrütteten Gemüthes. Und wie äußerst unverträglich diese mit einer vernunftgemäßen und moralischen Denkart sey, erhellet auch aus Folgendem.

Solange z. B. das Geld für ein Mittel zur Erreichung mannigfaltiger Zwecke angesehen wird; so kann jeder Mensch nach seiner Lage und seinen Bedürfnissen ungefähr bestimmen, wie viel von irdischen Gütern er vernünftiger Weise zu wünschen habe. Sobald hingegen das Geld um seiner selbst willen geschäzt und verlangt wird; so läßt sich ein solches Maaß gar nicht mehr angeben, und der Habsüchtige denkt und empfindet ganz konsequent, wenn ihm nie genügt. Denn ist der Besiz des Reichthums die Quelle eines unmittelbaren Vergnügens, ist er an sich Zweck; so ist natürlich das aus dem Besitze von Millionen entspringende Vergnügen viel größer, als das, welches der Besiz von Tausenden gewährt: und daß man sich bis ans Ende seines Lebens diesen Genuß nicht nur zu erhalten, son-

dern auch durch möglichste Anhäufung seines Reichthums immer nochzu vermehren sucht, ist, wie schon bemerkt worden, gar nicht unvernünftig.

Sinnliche Begierden und Leidenschaften vermindern sich endlich mit der Zeit, und im Alter verlieren sie gewöhnlicher Weise ihre Herrschaft über das Gemüth gänzlich. Wer hingegen das Mittel zum Zwecke macht, der hängt je länger je mehr sein Herz daran; diese falsche Richtung seines Wollens und Strebens, die in seiner verkehrten Vorstellungsweise ihren Grund hat, wird ihm immer mehr zur Gewohnheit; und das höhere Alter, wo die Empfänglichkeit für reellere Genüsse je länger je mehr abnimmt, sucht sich durch die imaginativen gleichsam schadlos zu halten Die Erfahrung lehrt wenigstens, daß Geld- Rang- und Ehrsucht gewöhnlich bei Greisen noch stärker sind, als bei Jünglingen und Männern. So sucht der Mensch in denen Jahren, wo die Bedürfnisse und Triebe der Sinnlichkeit samt der Empfänglichkeit für sensuellere Genüsse täglich schwächer werden, seine Zeit im-

mer mehr mit imaginären und idealischen Vergnügungen auszufüllen. Da also diese Verkehrtheit der Denk- und Sinnesart, die in ihrer falschen Tendenz und ihren thörigten Bestrebungen weder Stillstand noch Gränze kennt, im Ganzen eine weit größere Gewalt über den Menschen ausübt, als irgend eine andere noch so ungestüme Leidenschaft; was Wunder, daß sie allem Dichten und Trachten, allem Wollen und Handeln eine ganz schiefe Richtung giebt, wodurch der Mensch sehr weit von seiner Bestimmung abkommt?

Auch über den wahren Werth und den Unwerth anderer Menschen richtig zu denken und zu urtheilen macht uns diese Verkehrtheit ganz unfähig. Denn ist Reichthum oder Rang und Stand oder etwas diesem Aehnliches Zweck an sich für den Menschen; so verdienen diejenigen Personen, bei welchen wir diese Vorzüge wahrnehmen, unsere ganze Achtung. Dies ist also die Quelle der beinahe abgöttischen Verehrung, welche der große blinde Haufe aus allen Ständen

den Günstlingen des Glücks, die sich durch Reichthum, vornehmen Stand und Macht auszeichnen, zu beweisen pflegt, sollten diese auch in intellektueller und moralischer Hinsicht die schlechtesten Menschen seyn. Nichts trägt mehr dazu bei, einen Menschen an diese für Geistes- und Herzensveredelung so äußerst nachtheilige Ansicht der Dinge zu gewöhnen, als eine verwahrloste Erziehung und der frühe Umgang mit Personen, die mit dergleichen verderblichen Vorurtheilen behaftet sind. Es ist daher nichts natürlicher, als daß unzählige junge Leute aus hohen und niedrigen Ständen, welche vielleicht an ihren Eltern oder an andern ihnen achtungswürdigen Personen diese Verkehrtheit des Urtheils und der Gefühle von früher Kindheit an bemerken, mit einer Art von abgöttischer Verehrung gegen die großen Götzen des Menschengeschlechts, Reichthum, Macht und Hoheit aufwachsen, ja alt und grau darin werden, ohne auch nur ein einzigesmal in ihrem ganzen Leben die Frage bei sich aufzuwerfen, worauf sich denn

eigentlich die Sitte, sich vor einem Menschen, der einen glänzenden Aufzug zur Schau trägt oder als Besitzer eines großen Vermögens bekannt ist, wie vor einem Wesen höherer Art zu demüthigen?

So wahr ist es demnach, daß, wenn die gesezlosen Ausbrüche der Sinnlichkeit der erste schwere Fall der noch rohen Menschheit waren, jenes unglückliche Streben, die Mittel zum Zwecke zu machen, ein zweiter und noch schwererer Fall der schon kultivirten Menschheit ist, von dem sie sich eben so wenig, als von dem erstern, je ganz wieder aufrichten wird; ja es würde am Ende alles darunter erliegen, wenn nicht die höhere Macht, die dem menschlichen Geschlechte sein Daseyn gab, auch für Mittel gesorgt hätte, welche bis ans Ende der Tage hinreichen werden, das völlige Ueberhandnehmen des Bösen zu verhindern, und unsere Gattung vor einem gänzlichen sittlichen Verfalle, der ihren Untergang zur unausbleiblichen Folge haben würde, zu bewahren; wenn nicht (auch dies gehört vornehm-

lich unter jene Mittel der Vorsehung zur Erhaltung unsers Geschlechts) von den Weisern und Bessern unter den Menschen diese schädlichste und schändlichste unter allen Arten des Götzendienstes ohne Unterlaß bekämpft, und insbesondere bei der noch unverdorbenen oder noch wenig verdorbenen Jugend, durch frühe, eindringliche und oft wiederholte Belehrungen über den wahren Werth, die Bestimmung und den Gebrauch der Dinge, jener höchst verderblichen Verwechslung der Mittel und der Zwecke mit Muth und Kraft entgegengearbeitet würde.

II.

Von den Menschenpflichten, oder den Pflichten gegen andere Menschen.

Unter den Menschenpflichten versteht man jede Pflicht, deren unmittelbarer persönlicher Gegenstand ein oder mehrere andere Menschen sind. Gleichwie das eingentliche Princip der Selbstpflichten nicht die natürliche Selbstliebe,

sondern die Achtung gegen die Menschheit in unserer eigenen Person ist; so gründen sich auch die Menschenpflichten nicht sowohl auf die angeborne natürliche Neigung zum theilnehmenden Wohlwollen, als vielmehr auf die Achtung gegen die Menschheit in der Person Anderer als vernünftig-sittlicher Wesen, und auf das Gesez, welches auch dann noch seine volle verbindende Kraft haben würde, wenn wir jener natürlichen Neigung entbehrten. Auch beruhen die Menschenpflichten nicht darauf, daß die Vollkommenheiten und die Glückseligkeit unserer Nebenmenschen in gar vielerlei Rücksicht Bedingung und Mittel unserer eigenen Glückseligkeit ist: denn hieraus lassen sich, wie im ersten Abschnitte gezeigt worden ist, keine allgemeine, streng verbindende Regeln des Wollens und Handelns ziehen, dergleichen doch die Gesetze, welche uns die Menschenpflichten auflegen, unstreitig sind. — Gleichwie demnach die Werthachtung meiner selbst oder die Anerkennung meines eigenen Menschenwerthes der Grund aller Selbstpflichten ist;

so ist die meiner vernünftigen Natur eben so wesentliche Werthachtung jedes meiner Nebenmenschen, auch selbst des Lasterhaften, der allgemeine Grund aller Menschenpflichten. Genug, daß du ein Mensch bist wie ich; daß du dieselben moralischen Anlagen und Kräfte und dieselbe Bestimmung hast. Dies allein schon berechtigt dich, alle die Pflichten von mir zu erwarten, die ich mir selbst aus dem Grunde, weil ich ein Mensch, ein mit sittlichem Vermögen ausgerüstetes Wesen bin, schuldig zu seyn glaube. Ich soll dich lieben, achten wie mich selbst, d. h. ich soll aus Achtung gegen die Menschennatur in deiner Person dir keine der Pflichten versagen, wozu ich aus Achtung für dieselbe Menschennatur in meiner Person gegen mich selbst verbunden bin. — Gleichwie ich ferner der Bestimmung, wozu ich diese moralischen Anlagen und Vermögen erhielt, dadurch Genüge thun soll, daß ich meinen persönlichen Menschenwerth durch Tugend zur moralischen Würde erhebe; so soll ich auch, so viel in meinen Kräften steht, dazu mitwirken,

daß viele und wo möglich alle meine Neben-
menschen ihren persönlichen Werth durch subjektive
Güte zur sittlichen Würde erhöhen. Daher die
Verbindlichkeit, nicht nur alles zu meiden, was
zur Herabwürdigung und Verschlimmerung mei-
ner Mitmenschen dient, sondern auch alles bei
ihnen zu befördern, was Bedingung und Mittel
zur Erlangung und Erhöhung sittlicher Würde
ist, z. B. Bildung ihrer Denk- Gefühls- und
Willenskräfte; desgleichen, sie durch Warnen,
Ermahnen, gute Beispiele zur Tugend williger
und eifriger zu machen u. s. w. — Und weil
andere Menschen, so wie ich, neben der ver-
nünftigen auch eine sinnliche, der Glückseligkeit
empfängliche und bedürftige Natur haben, so
bin ich ihnen auch eben die thätige Sorgfalt
für ihre Beglückung schuldig, zu der ich gegen
mich selbst verpflichtet bin. Wie könnte ich ver-
nünftiger Weise wollen, daß Gleichgültigkeit ge-
gen Moralität und Glückseligkeit des mensch-
lichen Geschlechts oder auch nur eines Theils
desselben allgemeines Gesez werde? — Durch

Werthachtung der Menschheit in Andern und durch Beförderung ihrer sittlichen Würde sowohl als ihrer Glückseligkeit erhebe ich mich selbst zur moralischen Würde, und durch Ausübung der Menschenpflichten veredle ich mich selbst; — der vielen und beträchtlichen für mich hieraus entstehenden Vortheile, wodurch meine eigene Vervollkommnung und Glückseligkeit ungemein viel gewinnt, hier nicht einmal zu gedenken. So sehr ich allem, was Mensch heißt, Achtung und die daraus folgenden Menschenpflichten schuldig bin; so wenig läßt sich doch bezweifeln, daß mir Einige näher als Andere seyen, und daß, da ich nicht für Alle in gleichem Grade wirken kann, ich vorzüglich für die Vervollkommnung und Beglückung der erstern thätig seyn soll. — Uebrigens hat mein gerechtes und wohlwollendes Verhalten gegen meine Nebenmenschen desto mehr moralischen Werth, je weniger die natürlichen Gefühle der Sympathie und des Wohlwollens, oder Hinsicht auf eigene Vortheile, und je mehr reine Menschenachtung und Bewußtseyn

der Pflicht Antheil daran hat: und je mehr es aus dieser einzigen ächt-sittlichen Quelle herfließt, desto mehr wird es sich selbst gleich bleiben und einen desto größern Theil des menschlichen Geschlechts wird es umfassen. Nur von dem Menschenfreunde aus Grundsätzen darf man Beständigkeit, Konsequenz und Uebereinstimmung mit sich selbst erwarten. Dem bloß Gutherzigen oder gar nur von geheimen Egoismus Beseelten wird es bald an gleichförmiger Standhaftigkeit, bald an Allgemeinheit des thätigen Wohlwollens fehlen.

Die Menschenpflichten theilt man ein in Pflichten der Gerechtigkeit und in Pflichten der Güte. Die erstern sind negativ und bestehen in Unterlassung alles dessen, was einen Mangel der Achtung gegen die Menschen verrathen würde: die leztern sind positiv; denn sie fordern die Ausübung alles dessen, wodurch man die Achtung gegen seine Nebenmenschen thätig an den Tag legt. Die Gerechtigkeit verlangt demnach, daß ich nach keiner Maxime handele, die entweder, allgemein befolgt, sich selbst wider-

sprechen, sich selbst aufheben würde (wie z. B. die Maxime: „Vermehre dein Eigenthum mit fremden Eigenthum," bei deren allgemeiner Befolgung es gar kein Eigenthum mehr in der Welt geben würde); oder bei deren allgemeiner Befolgung das menschliche Geschlecht seine Bestimmung in Ausbildung und Glückseligkeit unaufhörlich fortzuschreiten, unmöglich erreichen könnte (wie wenn ich aus Eigennuz oder Herrschsucht meine Mitmenschen absichtlich in Geistesunmündigkeit, Irrthum und Aberglauben erhalten wollte); oder die meine Vernunft aus dem Grunde nicht genehmigen darf, weil ich aus Gerechtigkeit gegen mich selbst nicht wollen darf, daß sie allgemein werde (z. B. andern Menschen durch Verleumdungen und Lästerungen ihre Ehre zu rauben). Kurz, die Gerechtigkeit untersagt alles, bei dessen allgemeiner Ausübung das Menschengeschlecht nicht als ein Ganzes vernünftiger, an intellektueller und moralischer Kultur stets zunehmender Wesen bestehen könnte. — Die Güte oder Menschenliebe macht es mir zur

Pflicht, gegen meine Nebenmenschen nach solchen Maximen zu handeln, bei deren allgemeiner Beobachtung ich und jeder Andere die gemeinschaftlichen Zwecke unsers Daseyns am Gewissesten und Vollständigsten erreichen würden, z. B. „Begnüge dich nicht nur, bei deinen Mitmenschen die Ausbildung des Geistes und Herzens nicht zu hindern und zu stören, sondern erleichtere und befördere dieselbe auch soviel du kannst:" auch gehören hierher alle Handlungsarten, deren allgemeine Ausübung ich auch mit aus Güte gegen mich selbst vernünftiger Weise wünschen muß; z. B. „daß jeder seinem nothleidenden Nebenmenschen nach Vermögen beistehe," welches im Falle der Noth und der Hülfsbedürftigkeit mir selbst zu Gute kommen würde.

Gleichwie ich mich durch Uebertretung der Selbstpflichten an mir selbst versündige, so versündige ich mich an Andern — theils durch Ungerechtigkeit (z. B. Verkennung ihres Menschenwerthes, Verletzung und gewaltsame Unter-

drückung ihrer Kräfte u. d. gl. m.) — theils durch Lieblosigkeit oder Mangel der Güte (z. B. durch Unterlassung dessen, was ich zur Vervollkommnung und Beglückung Anderer thun könnte und sollte.) — Die Quellen solcher Versündigungen sind — der Egoismus, oder die Gesinnungsart, vermöge welcher man sich selbst ausschließlich zum Gegenstande seiner Gedanken und zum Zwecke seines Wollens und Handelns macht; daher Neid, Rachsucht, Undankbarkeit, Hochmuth, Ungefälligkeit u. s. w.: ferner — die Stärke der selbstsüchtigen Neigungen und Begierden; wobei man denn die Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit gegen Andere mit den Pflichten, die man sich selbst schuldig sey oder mit seinem Unvermögen, oder mit der Unwürdigkeit und Undankbarkeit der Menschen, zu beschönigen sucht: hierzu kommen endlich oft noch allerhand eudämonistische Vorurtheile, z. B. daß die Pflicht der Selbstbeglückung die höchste und dieser alle die übrigen unterzuordnen seyen; daß man gegen Andere zu nichts

verbunden sey, wovon man nicht selbst näher oder entfernter Vortheile zu erwarten habe; daß jeder sich selbst der Nächste sey u. s. w. — wobei man sich denn wohl gar noch auf sein herzliches (obgleich unthätiges) Mitleiden mit fremder Noth und auf den aufrichtigen Wunsch, daß es allen Menschen wohl gehen möge, desgleichen, auf solche Gefälligkeiten, die weder Mühe noch Aufopferungen kosten, viel zu Gute thut, oder sein liebloses Betragen damit, daß es Andere nicht besser machen, daß sie ihre Pflichten gegen ihre Mitmenschen noch weniger erfüllen u. d. gl. zu entschuldigen sucht.

So wenig Gerechtigkeit und Güte, wenn sie moralischen Werth haben sollen, einen gröbern oder feinern Eigennuz zu ihrer vornehmsten Quelle haben dürfen; so wenig darf man doch auch vergessen, daß diese Tugenden sich schon hier sehr oft durch Achtung, Liebe, Zutrauen und viele hieraus entspringende irdische Vortheile, immer aber durch erhöhete Selbstachtung und Selbstzufriedenheit, durch das Vergnügen

der Theilnahme und des Wohlthuns, und durch die Heiterkeit und Ruhe eines wohlgeordneten und von gehässigen Neigungen freien Gemüthes belohnen: daß hingegen Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit, nicht nur durch den Verlust der Liebe, des Zutrauens anderer Menschen und der so schäzbaren geselligen Freuden, sondern auch durch die Qualen, welche Haß, Neid, Rachsucht und die unersättlichen, schrankenlosen Triebe des Egoismus mit sich führen, sich selbst zu bestrafen pflegen. Welcher von beiden sorgt daher im Ganzen wohl besser für sein eigenes wahres Glück, der Gerechte oder Ungerechte, der Menschenfreund oder der Menschenfeind? Und sollte nicht in dieser Hinsicht die Beobachtung der Menschenpflichten auch Selbstpflicht seyn?

A. Von den Pflichten der Gerechtigkeit gegen andere Menschen.

Zu den negativen Menschenpflichten oder den Pflichten der Gerechtigkeit

gegen Andere gehören hauptsächlich folgende:

1. Meide alles was Verkennung des persönlichen Werthes deiner Nebenmenschen verrathen oder denselben herabsetzen könnte.

Rede und thue also nichts, wodurch du Verachtung des menschlichen Geschlechts überhaupt oder eines einzigen Menschen an den Tag legen würdest: hüte dich vor harten Urtheilen; vor Argwohn und Mistrauen ohne hinlängliche Gründe; vor der Anmaßung, das Innere der Gesinnungen deiner Mitmenschen herabzuwürdigen, ihnen um ihres gegenwärtigen pflichtwidrigen Betragens willen alle Empfänglichkeit für Tugend, oder wohl gar der ganzen menschlichen Gattung, wegen ihres jetzigen tiefen Verfalles, die Fähigkeit für höhere Veredelung abzusprechen. Das sittliche Verderben in der Welt bemerke nicht mit schadenfrohen oder menschenverachtendem Spotte, sondern mit Betrübnis und mit dem hoffnungsvollen Wunsche, daß es

besser werden möge: selbst deinen gerechten Unwillen und die Verachtung gegen das Laster (denn wenn du dieses nicht verachten wolltest; so würde das eine sträfliche Gleichgültigkeit gegen sittliche Würde und Unwürde anzeigen) drücke nie auf eine Art aus, wodurch du Miskennung des persönlichen Menschenwerthes selbst des Lasterhaftesten zu erkennen geben würdest. Habe kein Vergnügen daran, ungünstige, herabwürdigende Meinungen von den Menschen zu verbreiten. Vor allem, was Menschenverachtung und Menschenunterdrückung verursachen könnte (z. B. die Menschen in Unwissenheit und Rohheit zu erhalten, um sie desto leichter zu leiten, wohin man wolle); desgleichen vor allem, was deine Nebenmenschen verhindern kann, sich durch Tugend Würde zu verschaffen, vor Verbreitung schädlicher Grundsätze, vor bösen Beispielen, vor Reizungen zur Sünde, vor allem Aegernisgeben hüte dich mit der größten Sorgfalt. Erlaube dir kein leichtsinniges Wort über die Heiligthümer der Menschheit, Tugend und Religion;

und je näher eine Sache mit diesen zusammenhängt entweder an sich oder nach der subjektiven Vorstellungsweise der Menschen, desto sorgfältiger vermeide alles, was einer Geringachtung derselben ähnlich sehen würde. Moralischer und religiöser Indifferentismus oder Verachtung und Verspottung dessen, was dem Menschen, als einem sittlichen Wesen ehrwürdig und heilig ist, würde Verachtung der moralischen Menschenwürde selbst seyn. Fliehe die Aufklärungssucht oder die unkluge Bestreitung irriger oder abergläubiger Religionsmeinungen, weil dadurch bei Vielen der religiöse Glaube selbst wankend gemacht wird. Maaße dir auch nicht an die Freiheit der Menschen im Denken, Glauben und Handeln widerrechtlich einzuschränken: denn dadurch raubest du ihnen die Möglichkeit größerer Vervollkommnung und der Erwerbung höherer Würde. Und da auch die bürgerliche Gesellschaft eine von den wesentlichen Bedingungen der Veredelung des Menschengeschlechtes ist; so unterlaß auch alles, was die Achtung gegen sie und die

Gewissenhaftigkeit in Leistung der ihr schuldigen Pflichten bei Andern schwächen oder die öffentliche Ruhe und Ordnung untergraben könnte.

Die wahre Menschenachtung verträgt sich weder mit Menschenfurcht noch mit Menschengefälligkeit. Der erstern macht man sich schuldig, wenn man aus Besorgnis, Andere zu beleidigen oder Widerstand von ihnen zu erfahren, unterläßt, wozu man verbunden ist; der leztern, wenn man aus dem Verlangen, sich bei Andern beliebt zu machen, seine Pflichten übertritt. Nichts ist dem reinen Interesse an Sittlichkeit mehr entgegen als unzeitige Nachsicht, woraus so viel Uebel entsteht; oder schwache Eingenommenheit für einen oder einige Menschen, welche oft zu schweren Versündigungen gegen Andere verleitet.

2) Beleidige keinen Menschen, indem du ihn seiner Kräfte oder des rechtmäßigen freien Gebrauchs derselben und des dadurch Erworbenen beraubest.

Das allgemeinste Urrecht des Menschen ist das Recht auf freie Wirksamkeit seiner Kräfte zur Beförderung seiner eigenen Zwecke. Denn das sittliche Gesez ist Regel des freien Wollens und Handelns; es sezt also das Recht, frei zu wollen und zu handeln, mir selbst Zwecke zu wählen und nach meinen Einsichten zu verfolgen, voraus. Da das Sittengesez allgemein ist; so muß auch jenes Urrecht allgemein, und in Absicht desselben alle Menschen im Wesentlichen gleich seyn. Hierdurch nun wird dieses Recht bei jedem Individuum näher bestimmt und beschränkt. Denn da ich keine Maxime für Recht erkennen kann; die nicht nach meinem und jedes vernünftigen Wesens Urtheil zu einem allgemeinen Gesetze taugt, die Maxime aber: „Ich will meine Mitmenschen, eben so wie vernunftlose Sachen, als Mittel zu meinen Zwekken gebrauchen, ohne ihr Recht auf eigenen willkührlichen Gebrauch ihrer Kräfte anzuerkennen oder zu respektiren" — schlechterdings nicht zu einem allgemeinen Gesetze geeignet ist, indem

sie als allgemein befolgte Regel gedacht, sich selbst widerspricht; so ersehe ich hieraus, daß ich mir eben so wenig eine Verletzung jenes Rechtes gegen Andere erlauben dürfe, als sie dazu gegen mich befugt sind. Ich darf also von meinem Rechte auf willkührliche Selbstthätigkeit nur in dem Grade und auf die Weise Gebrauch machen, daß ich meine Nebenmenschen nicht im Gebrauche desselben Rechtes störe oder kränke; oder bestimmter: ich soll mich bei meiner willkührlichen Thätigkeit in der Wahl und Verfolgung beliebiger Zwecke in denselben Schranken gegen Andere halten, in welchen sich auch meine Nebenmenschen gegen mich halten müssen, wenn die Maximen, nach welchen sowohl ich als sie handeln, als tauglich zu allgemeinen Gesetzen, die Genehmigung der sittlichen Vernunft verdienen sollen. Ich darf mich meines Rechts auf freie Thätigkeit meiner Kräfte nie anders als so bedienen, daß Andere nicht gehindert werden, sich des ihrigen auf eben die Weise und in eben dem Umfange zu bedienen: und gleich-

wie ich auf der einen Seite ungerecht gegen mich selbst seyn, und meine moralische Persönlichkeit herabwürdigen würde, wenn ich dem Rechte, mir selbst Zwecke zu setzen und sie nach eigenen Einsichten zu verfolgen, völlig entsagen (dasselbe veräußern) wollte; so würde ich auf der andern Seite mich auch der Ungerechtigkeit gegen meine Mitmenschen schuldig machen, wenn ich ihnen dieses Recht schmälern, oder es ihnen nicht in demselben Maaße zugestehen wollte, in dem ich selbst Anspruch darauf mache. Und so wie ich berechtigt bin, Andere in dem freien Gebrauche ihrer Kräfte einzuschränken, so oft ich meine eigene Freiheit auf keine andere Weise sichern kann; so muß ich auch jede Einschränkung meiner freien Kraftäußerung von Seiten meiner Nebenmenschen für gerecht erkennen, wobei diese keine andere Absicht haben, als ihre eigene Freiheit in dem Gebrauche ihrer Kräfte gegen ungerechte Eingriffe sicher zu stellen.

Aus dem ursprünglichen Rechte, die Kräfte willkührlich zu gebrauchen und selbstge-

wählte Zwecke zu verfolgen, entspringen alle abgeleiteten Rechte, welche in wesentliche, nothwendige und — in zufällige eingetheilt werden. Jene sind allgemein, weil sie ihren Grund in der menschlichen Natur überhaupt haben, und zwar theils in den wesentlichen Kräften und Zwecken der vernünftigen theils in denen der sinnlichen Natur. Diese, die in den wesentlichen gegründet sind, beziehen sich auf besondere Verhältnisse, Eigenschaften, Bestimmungen und Zwecke der Menschen, weswegen sie auch nicht allgemein sind: zu ihnen gehören z. B. die Rechte des Eigenthums, der Verträge, der bürgerlichen Gesellschaft. — Mehreres von diesen Rechten in der philosophischen Rechtslehre: nach dem Wenigen, was hier davon gesagt ist, werden sich' nun die Pflichten der Gerechtigkeit gegen Andere leicht ordnen lassen. Wir machen hier die vornehmsten nahmhaft.

Raube keinem Menschen durch heimliche oder offenbare Gewalt das Leben

Denn da das Leben die allererste Bedingung eines freien Gebrauchs der Kräfte ist; so sezt das Recht auf diesen das Recht auf jenes nothwendig voraus. Nur in dem einzigen Fall darfst du einen deiner Nebenmenschen tödten, wenn dein eigenes oder eines Dritten Leben schlechterdings durch kein anderes Mittel gegen einen unrechtmäßigen Angriff vertheidigt werden kann. Dies ist das Recht der Nothwehre.

Schade deinem Nebenmenschen nicht an seiner Gesundheit, durch Kränkung, Aergernis, durch Verleitung zur Unmäßigkeit und zu andern Lastern, oder durch Verwundung Verstümmelung u. d. gl.

Entziehe auch keinem Menschen die Mittel der Lebenserhaltung, wenn du auch selbst Mangel daran leidest. Von dem Ueberflusse eines Andern, den er zu seinem Vergnügen oder seiner Bequemlichkeit gebrauchen will, darfst du in dem seltenen, wenigstens denkbarem Falle, daß du dein eigenes oder eines Andern Leben schlechterdings nicht anders erhalten könntest,

das Benöthigte mit Gewalt nehmen. Denn die Vernunft hat gegen die Allgemeinheit der Maxime: „ein Menschenleben dem Vergnügen oder der Bequemlichkeit in jedem Falle vorzuziehen", gar nichts einzuwenden.

Hindere keinen Menschen in der Ausbildung und im freien Gebrauche seiner Körper- und Geisteskräfte, besonders der leztern. Unterlaß also alles, was freies Denken einschränkt, desgleichen, was Verstand und Herz verbildet oder dem Denk- Gefühl- und Begehrungsvermögen eine falsche zweckwidrige Richtung giebt. Halte keinen in Erweiterung seiner Kenntnisse und in Aufklärung seiner Begriffe auf: veranlasse und befördere nie Vorurtheile und Irrthümer, Thorheiten und Laster. Lüge nie: bringe nie einem Andern falsche Vorstellungen bei als wären sie deine Ueberzeugung, am wenigsten in Absicht auf Dinge, die für geistige und sittliche Vervollkommnung der Menschheit wichtig sind. Das Lügen ist in allen, auch sogar in solchen Fällen

unrecht, wo ich es für unschädlich oder gar für nüzlich halten könnte: denn die Maxime, „rede die Unwahrheit, so oft du mit Wahrscheinlichkeit voraussiehest, daß dadurch mehr Gutes als durch die Wahrheit werde gestiftet werden" müßte nothwendig, wenn sie allgemein befolgt würde, alle Treue und allen Glauben von der Erde verbannen; indem ich ja nie wissen könnte, ob nicht der, mit dem ich rede, etwa glaube, es sey jezt nüzlicher die Unwahrheit als die Wahrheit zu sagen. Erlaubte Nothlügen giebt es gar nicht; ausgenommen etwa in dem einzigen Falle, wenn ein Anderer, der nicht das Recht hat, eine Erklärung von mir zu fordern, durch physische Uebergewalt mich dazu zwingen will, und zwar in der Absicht, einen bösen Gebrauch davon zu machen. — Entziehe auch keinem Menschen die Gelegenheit und die Mittel, sich körperlich und geistig immer mehr auszubilden, sich hierzu vortheilhafte Verbindungen, einen Wirkungskreis, ein Amt zu verschaffen u. s. w. — In Ansehung aller dieser Rechte darfst du dir

nur in dem einzigen Falle eine Einschränkung gegen deine Nebenmenschen erlauben, wenn du dich selbst oder Andere bloß hierdurch gegen größere Beeinträchtigungen schützen kannst.

Hindere keinen Menschen, seine Glückseligkeit zu suchen, zu erhalten, zu vermehren und zu vertheidigen: beschränke und schmälere ihm nicht die Freiheit, seine Glückseligkeit auf seine Weise, nach seinen subjektiven Neigungen zu suchen, insofern er nur nicht fremde Rechte kränkt. Schwäche nicht seine Empfänglichkeit für Genuß; trübe nicht die Heiterkeit seines Gemüthes; kränke ihn nicht durch Härte, Eigensinn, Spott- und Tadelsucht; störe seine Seelenruhe nicht durch Erweckung unzeitiger Besorgnisse, und schwäche nicht seine religiösen Ueberzeugungen, auf welchen seine Zufriedenheit beruht.

Hindere niemand ein Eigenthum zu erwerben und zu erhalten, oder das was er durch die Anwendung seiner Kräfte hervorgebracht oder zu Mitteln gewisser Zwecke

tauglich gemacht hat (ohne fremde Rechte zu verletzen) bloß zu seiner Disposition zu behalten und nach Belieben zu gebrauchen. Mein Eigenthum sind demnach nicht allein innere Güter, gebildete Kräfte, Kenntnisse, Geschicklichkeiten, Tugend und sittliche Würde, sondern auch äußere Dinge, als Werkzeuge, Geld und Vermögen aller Art, Ehre und Ansehen u. s. w. Wer keinem Menschen etwas von den Früchten seiner Arbeiten entzieht und jedes Eigenthum ungekränkt und ungeschmälert läßt, der heißt ehrlich. Dieser Tugend ist entgegengesezt — der Diebstahl, heimliche Entwendung, der Raub, gewaltsame Entwendung fremden Eigenthums, und der Betrug, arglistige Entwendung, wenn man durch Hervorbringung gewisser falscher Vorstellungen die Einwilligung eines Andern in das, was ihm nachtheilig ist, zuwege bringt.

Halte jeden rechtmäßig geschlossenen Vertrag und erfülle jedes bedingte und unbedingte freiwillige Versprechen; dieses schlechthin, jenes insofern

die Bedingung geleistet wird. Ein Vertrag kann nur mit beiderseitiger Bewilligung aufgehoben werden, wo denn aber doch der eine Theil, der etwa mehr als der andere geleistet hat, dafür entschädigt werden muß. Wollte ich mein Versprechen oder einen Vertrag, sobald er mir nachtheilig oder lästig schiene, einseitig brechen; so würde ich dem andern Theile die gehofften künftigen Vortheile, die er seit Abschließung des Vertrags mit Recht schon zum Voraus als sein Eigenthum betrachtete, rauben und die auf das Versprechen oder den Vertrag gebaueten rechtmäßigen Erwartungen vereiteln; wie wenn ich z. B. ein Geschenk wiedernehmen; eine Verpachtung oder Vermiethung vor der Zeit aufheben wollte. Und wie ist es möglich, die Maxime: „Brich deinen Vertrag, sobald dir dies vortheilhaft scheint" als ein allgemeines Gesez vernünftiger Weise zu billigen? — Ein Vertrag oder ein Versprechen, das etwas physisch-unmögliches, oder auch etwas unerlaubtes zum Gegenstande hat (wie wenn ich z. B. freiwillig

meine persönliche Freiheit aufgeben und mich zum Sklaven eines Andern machen, oder wenn ich dem Gebrauche aller Mittel, meinen Geist zu bilden, entsagen wollte), ist nicht verbindlich. Tritt erst nach dem Abschlusse des Vertrags eine nicht vorher gesehene physische Unmöglichkeit ein; so kann der, welcher schon mehr als der Andere geleistet hat, mit Recht eine Entschädigung fordern. — Außer den ausdrücklichen giebt es auch stillschweigende oder präsumirte Verträge: wie wenn man z. B. gewisse Wohlthaten annimmt, wobei vorausgesezt wird, daß man selbige durch angemessene Dienst- oder Pflichtleistungen erwiedern wolle. Treue Erfüllung eines stillschweigenden Vertrags heißt überhaupt Billigkeit: das Gegentheil Unbilligkeit. Der Undankbare bricht einen solchen präsumirten Vertrag, indem er das, (nehmlich Gegengefälligkeiten) nicht leistet, wozu er sich durch die Annahme der ihm erzeigten Wohlthaten stillschweigend verbindlich gemacht hat. (In der Rechtslehre wird ausführlicher

von den Verträgen gehandelt). — Die Gewissenhaftigkeit in Haltung der Verträge und in Erfüllung der Versprechungen heißt Treue; das Gegentheil Untreue oder Treulosigkeit; es sey nun, daß ich ein lügenhaftes Versprechen thue mit dem Vorsatze, es nicht zu halten, oder daß ich eine ernstlich gemeinte Zusage doch nicht erfülle, welches insbesondere Wortbrüchigkeit heißt. Je freier und überlegter der Vertrag geschlossen worden, desto schändlicher ist die Treulosigkeit. Ein offenbar erzwungener, oder durch Arglist und Bosheit erschlichener, oder in einem Zustande, worin kein Vernunftgebrauch möglich war, eingegangener Vertrag ist gar nicht verbindend.

Die Verbindlichkeit, ein Versprechen zu halten, wird noch verstärckt durch den Schwur, welcher überhaupt eine Anrufung Gottes als eines Zeugen ist, daß man die Wahrheit rede und eine Zusage erfüllen wolle. Ein feierlicher, vor der Obrigkeit abgelegter Schwur heißt ein Eid. Dieser legt eine desto stärkere Verbind-

lichkeit zur Treue und Wahrhaftigkeit auf, je mehr nicht nur der Gedanke, daß der Eid von der Gesellschaft für die zuverlässigste Art, die Wahrheit zu erklären, gehalten wird, sondern auch die Erinnerung an den Allwissenden, der zugleich der gerechteste Richter ist, andere Menschen zu der zuversichtlichen Erwartung berechtigt, daß man sein Wort halten und seine Zusage erfüllen werde. Der Meineid ist demnach eine größere Versündigung gegen die menschliche Gesellschaft, als eine gemeine Wortbrüchigkeit oder Verletzung der Wahrhaftigkeit. Auch übertritt man durch einen leichtsinnigen und zu häufigen Gebrauch der Schwüre nicht nur die Pflicht der Ehrfurcht gegen Gott, sondern auch die der Achtung gegen die menschliche Gesellschaft.

Beweise dich treu gegen jede rechtmäßige weder die Rechte einzelner Menschen noch die anderer Gesellschaften kränkende Gesellschaft, wovon du ein Mitglied bist. Eine Gesellschaft ist die absichtliche Verbindung

mehrerer Menschen zur Erreichung gewisser Zwecke. Jede Gesellschaft beruht auf einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrage: und wer nun diesem kein Genüge thut, der läßt die gegründeten und rechtmäßigen Erwartungen der übrigen Gesellschaftsglieder unerfüllt und macht sich folglich einer Untreue gegen sie schuldig. Hat jemand ohne freie Wahl und ausdrückliche Einwilligung die Vortheile einer Gesellschaft genossen, so ist er wenigstens durch die Billigkeit zur Leistung der gesellschaftlichen Pflichten verbunden, weil seine Einwilligung von den übrigen Gesellschaftsgliedern vorausgesezt worden. Doch ist hiermit nicht gesagt, daß er auch ein Mitglied der Gesellschaft bleiben müsse, nachdem er einer eigenen Wahl fähig ist: indessen ist er im Falle des Austrittes aus der Gesellschaft zu einem Ersatze für die in derselben genossenen und noch nicht vergoltenen Wohlthaten verbunden.

Beobachte insbesondere mit der gewissenhaftesten Treue die Pflichten

gegen die bürgerliche oder Staats-Gesellschaft, wovon du ein Mitglied bist. Der Staat oder die bürgerliche Gesellschaft beruht auf dem entweder ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrage, der die Sicherung und Begründung der äußern Freiheit der Verbundenen, oder den ungestörten Besiz ihres Eigenthums und den ungehinderten Gebrauch ihrer Kräfte zum Zwecke hat. Durch diesen Vertrag machen sich alle Mitglieder verbindlich, die ganze Gesellschaft und jedes Mitglied derselben — theils gegen jeden äußern Angriff gemeinschaftlich zu schützen (woraus die Rechtmäßigkeit der Kriege, welche die Abwehrung feindlicher Angriffe zum Zwecke haben, folgt) — theils zu verhüten, daß die Sicherheit der Person und des Eigenthums und der freie Gebrauch der Kräfte keines Gesellschaftsgliedes oder Bürgers von einem Mitbürger gestört werde. Zu jeder Staatsgesellschaft sind gemeinschaftliche Gesetze erforderlich: und indem ich mich nun diesen unterwerfe, so gebe ich freiwillig einen Theil

meiner natürlichen äußern Freiheit auf, um den andern noch übrigen weit beträchtlichern Theil derselben desto mehr zu sichern; ich lasse es mir gefallen, daß meine und aller meiner Mitbürger natürliche Freiheit, um der gemeinen Sicherheit willen, in gleichem Grade beschränkt werde; ich thue auf den Gebrauch eines Theils meiner natürlichen Rechte Verzicht (ich trage gewisse Lasten, leiste gewisse Dienste, entrichte Abgaben u. s. w.) unter der Bedingung, daß alle meine Mitbürger ebendasselbe thun, damit die Sicherheit der ganzen Gesellschaft und folglich auch die meinige, dadurch erhalten werde. Und diese vermittelst gemeinschaftlicher und durch die vereinte Macht aller unterstüzter Gesetze auf gleiche Weise beschränkte äußere natürliche Freiheit aller Bürger heißt die bürgerliche Freiheit: diese und die äußere Sicherheit machen die wesentlichen Zwecke des Staates aus. Es versteht sich leicht von selbst, daß der Staat von keinem seiner Bürger Verzichtleistung auf das zu verlangen berechtigt ist, was kein

Mensch aufgeben oder veräußern darf: wie wenn er z. B. von mir fordern wollte, ich solle mich des Rechtes, meiner Seelenkräfte auszubilden, gänzlich begeben. — Ist Schutz vor äußern Feinden und bürgerliche Freiheit, also äußere und innere Sicherheit vorhanden; so kann es der Staat ruhig den Bürgern überlassen, ihre geistigen und sinnlichen Bedürfnisse nach eigener Einsicht und Willkühr zu befriedigen, oder ihre intellektuelle und moralische Ausbildung selbst zu besorgen: jedoch ist er berechtigt, ja verbunden, auch solche Einrichtungen zu treffen, welche Aufklärung, Sittlichkeit und Wohlseyn der Bürger erleichtern und befördern, z. B. für die Erziehung, den Unterricht, die Erhaltung der Gesundheit zu sorgen; nur darf er hierbei in nichts dem Menschen Unveräußerliches Eingriffe thun. (Mehreres von dem Wesen und den Zwecken des Staates in der philosophischen Rechtslehre). —

Ich bin dem Staate, in dem ich geboren und erzogen worden, für die von dem ersten

Augenblicke meines Daseyns, auch ohne mein Wissen, genossenen Wohlthaten Treue und Dankbarkeit schuldig: doch bleibt es mir unverwehrt, wenn mir Alter und Verstandesreife eine eigene Wahl möglich machen, aus dieser Staatsgesellschaft herauszutreten und mich in eine andere zu begeben. Bleibe ich aber auch jezt noch in derselben und fahre ich fort, die Wohlthaten derselben zu genießen; so erkläre ich mich hierdurch stillschweigend für verbunden zu Beobachtung der bestehenden Gesetze und zur Leistung aller bürgerlichen Pflichten. Diese Verbindlichkeit leidet keinen Abbruch durch den Umstand, daß die meisten Staaten nicht durch einen ausdrücklichen Vertrag, sondern großen Theils durch allerhand zufällige Veranlassungen, oder wohl gar durch List oder Gewalt auf der einen und durch Furchtsamkeit, Schwäche, Vorurtheile auf der andern Seite entstanden sind. Wer sich des Schutzes der Gesetze und der übrigen Vortheile der bürgerlichen Gesellschaft erfreut und sich ihrer ferner zu erfreuen wünscht, ist durch diesen stillschwei-

genden Vertrag eben so heilig zur Treue verpflichtet, als durch jeden aufs Feierlichste beschworenen ausdrücklichen Vertrag.

Da die Staatsmacht unmöglich unter alle Bürger gleich vertheilt seyn kann; so müssen in jedem Staate Regenten (einer oder mehrere) und Unterthanen seyn: jene regieren (geben Gesetze und bringen sie auch in Ausübung) entweder nach einem ausdrücklichen Auftrage, oder durch stillschweigende Einwilligung. — Der Regent soll kein Tyrann seyn, d. h. sich nicht der Herrschaft über freie Wesen gewaltsam ohne ausdrücklichen oder vernünftiger Weise zu präsumirenden stillschweigenden Vertrag anmaaßen; auch kein Despot, d. h. nicht nach willkührlichen und ungerechten Gesetzen herrschen, die Unterthanen nicht als Sklaven und das ihnen Zugehörende nicht, als wäre es sein Eigenthum, als Mittel zu seinen — nicht des Staates — Zwecken, zur Befriedigung seiner Neigungen gebrauchen. Er soll keine andern als solche Gesetze geben, die das gesammte Volk vernünfti-

ger Weise gutheißen und genehmigen kann, bei welchen also nichts im Wege steht, die stillschweigende Einwilligung Aller zu präsumiren. Ein Gesez z. B. das zum Zwecke hätte, alle Glaubens- und Religionsfreiheit zu vernichten, kann unmöglich von allen Unterthanen gebilligt werden: es ist daher in Ansehung seiner kein stillschweigender Vertrag denkbar, folglich ist es ungerecht. Kurz, der Regent darf nichts thun, das nicht jedermann, selbst die, welche darunter leiden, vernünftiger Weise gutheißen könnten und gutheißen müßten, wofern sie es nur von der rechten Seite betrachteten. Müssen es nicht selbst Räuber und Mörder, sobald sie nur eines vernünftigen Urtheils fähig sind, gerecht finden, daß sie wegen ihrer Verbrechen sogar mit dem Tode gestraft werden?

Der Unterthan, oder jeder im Staate, der nicht Regent ist, soll theils aus Treue gegen die Gesellschaft, theils um seines eigenen Wohls willen, sich allen Gesetzen und Verordnungen des Regenten, auch wenn sie ihm unangenehm

und lästig seyn sollten, unterwerfen, und sich vor Ungehorsam und Widersezlichkeit, heimlicher Entziehung der schuldigen Abgaben und Dienste, verrätherische Verbindungen, auch vor allem was die Würde der Gesetze und des Regenten erniedrigen und andere zur Widersezlichkeit verleiten könnte — kurz er soll sich vor allem sorgfältig hüten, wodurch er theils vertragswidrig gegen die Gesellschaft handeln, theils die allgemeine Ordnung und Sicherheit in Gefahr bringen würde. Selbst in denen Fällen, wo der Unterthan durch sein Gewissen verpflichtet ist, seinem tyrannischen oder despotischen Regenten den Gehorsam zu verweigern, soll er dies doch mit möglichster Schonung thun, und alles vermeiden, was die Ehrerbietung gegen die Obrigkeiten und die Scheu vor den Gesetzen bei Andern schwächen könnte. Sonst aber ist es die Pflicht eines guten Bürgers, lieber von Seiten seiner Obrigkeit manches zu ertragen, was ihm unrecht scheint, als ihr den Gehorsam aufzukündigen, sich zu empören. Denn wie lange

würde wohl ein Staat bestehen, wo die Maxime: „widersetze dich jeder obrigkeitlichen Verfügung, die dir ungerecht scheint" allgemeines Gesez wäre? Und wie viele Menschen sind wohl fähig zu beurtheilen, was zur Erreichung des wesentlichen Staatszwecks erforderlich, ob etwas dem stillschweigenden Staatsvertrage gemäß sey oder nicht? — Es ist auf alle Fälle das Beste und Sicherste, lieber etwas zu leiden, als durch Widerstand die öffentliche Ruhe zu stören und wohl gar sich selbst auf immer unglücklich zu machen.

Uebrigens hat jeder Staat oder dessen Regent gegen andere Staaten und einzelne Personen dieselben Pflichten der Gerechtigkeit zu beobachten, die der Mensch dem Menschen schuldig ist. Nie darf das Staatsinteresse mit der Gerechtigkeit streiten. Ungerechte Angriffe, Brechung der Verträge, Offensiv- und Eroberungskriege u. d. gl. können nie damit entschuldigt werden, daß dadurch der Wohlstand und die

Macht des Staates vergrößert und befestigt werde.

Mache endlich jede Ungerechtigkeit gegen einzelne Menschen und ganze Gesellschaften, besonders gegen den Staat, wieder gut durch Ersaz, Entschädigung und Wiedererstattung; — und wenn diese dein Vermögen übersteigen sollte, durch Bekenntnis deines Unrechts, durch Abbitte, durch willige Uebernehmung der verdienten Strafe, und durch desto gewissenhaftere Leistung deiner übrigen Pflichten. Wer diese Wiedererstattung unterläßt, giebt dadurch zu erkennen, daß seine böse Gesinnung noch fortdaure, und er wird daher mit Recht so angesehen, als ob er das begangene Unrecht immer noch fortsezte und unaufhörlich wiederhohlte.

B. Von den Pflichten der Güte gegen andere Menschen.

Zu den negativen Menschenpflichten müssen die positiven, zu den Pflichten der Gerechtigkeit

die der Güte hinzukommen. Es ist nicht genug, daß ich meinem Nebenmenschen nichts von dem, was ihm zugehört, raube, und ihn an der Verfolgung seiner rechtmäßigen Zwecke nicht hindere, sondern ich soll ihm auch die Erreichung derselben zu erleichtern und überhaupt seine Vollkommenheit zu erhöhen suchen, soviel ich kann, d. h. ich soll gütig gegen ihn seyn: dies folgt aus der Achtung, die ich ihm, als einem vernünftigen Wesen, schuldig bin. Auch kann es meine Vernunft unmöglich gutheißen, daß jedermann, um die Zwecke seiner Nebenmenschen unbekümmert, bloß für die seinigen sorge, — theils weil das menschliche Geschlecht bei einer allgemeinen Befolgung dieser Maxime bei weitem nicht die Stufe der Ausbildung und Glückseligkeit ersteigen würde, die es bei gegenseitiger Theilnahme und Unterstützung erreichen kann und soll, theils weil ich meine eigenen Zwecke ohne alle fremde Unterstützung nur sehr unvollständig erreichen würde.

Der Mensch, als ein vernünftig-sinnliches Wesen, kennt nur zwei Hauptzwecke seines Wollens und Handelns; — erstlich, Erwerbung und Erhöhung seiner persönlichen Würde, und zweitens, seine Glückseligkeit. Es giebt demnach zwei Hauptpflichten der Güte gegen andere Menschen: 1) zur Erhöhung der persönlichen Würde, und 2) zur Glückseligkeit Anderer, soviel als ohne Verletzung höherer Pflichten geschehen kann, beizuwirken. — Diese Pflichten der Güte bin ich allen Menschen, nicht nur meinen Zeitgenossen, sondern auch der Nachwelt, so weit mein Vermögen reicht, schuldig: dies ist der wahre Kosmopolitismus oder Weltbürgersinn. Weil aber mein Vermögen eingeschränkt ist, so gehen die, welche mit mir in nähern Verhältnissen der Verwandtschaft, der Freundschaft, der Mitbürgerschaft u. d. gl. stehen, denen vor, die mir nicht so nahe angehören.

1) Wenn ich verbunden bin zur Erhaltung und Erhöhung der persönlichen Würde meiner

Nebenmenschen mein Möglichstes beizutragen; so bin ich auch verpflichtet, ihr Leben, als die erste und wesentlichste Bedingung ihrer sittlichen Wirksamkeit in dieser Welt, zu erhalten und zu verlängern; ihnen die zu diesem Zwecke dienlichen Belehrungen, Ermahnungen und Warnungen zu ertheilen; ihnen, selbst mit Gefahr meines eigenen Lebens, in Lebensgefahren beizustehen; hülflose Kranke durch Arzneien, Pflege und Wartung zu unterstützen u. s. f.; — ferner, ihnen zur Stärkung und Erhaltung ihrer Gesundheit, und zur Entwickelung und Ausbildung der Kräfte ihres Körpers, als des Werkzeugs, ohne das sich die Seele nicht zur Erhöhung ihrer sittlichen Würde in dieser Welt thätig beweisen kann, auf jede Weise behülflich zu seyn; — vorzüglich zur Vervollkommnung und Kultur aller, am meisten aber der höhern Seelenkräfte meiner Nebenmenschen nach Vermögen mitzuwirken, Erziehung und Unterricht zu befördern, nüzliche Kenntnisse, gute Grundsätze und wahre Aufklä-

rung zu verbreiten, eigenes Prüfen und Selbst-
denken immer gemeiner zu machen, Irrthum,
Aberglauben und Laster zu bestreiten und durch
Lehre und Beispiel das Reich der Weisheit
der Tugend und Religion immer mehr auf
Erden zu erweitern; — endlich ihnen auch
zur Erwerbung und Erhaltung der Mit-
tel ihrer intellektuellen und sittlichen
Vervollkommnung (dahin gehört z. B.
Ehre und Achtung, Freunde, ein angemessener
Wirkungskreis, eine von Nahrungssorgen freie
Lage u. d. gl. m.) beförderlich uud behülf-
lich seyn. — Alle die Pflichten, welche die
Vervollkommnung und Veredelung anderer Men-
schen zum Zwecke haben, heißen Pflichten der
Humanität.

2) Da von dem andern Hauptzwecke der menschlichen Natur, der Glückseligkeit, bei den Selbstpflichten ausführlich ist gehandelt worden, und jeder Mensch alles, was er zu seiner Selbstbeglückung zu thun verbunden ist, auch zur Beglückung Anderer thun soll; so kann

ich mich hier über diesen Gegenstand kurz fassen und mich bloß auf die Berührung folgender Punkte einschränken.

Ich bin verpflichtet, — durch Beförderung einer ächten und vielseitigen Geistes- und Herzensbildung meine Nebenmenschen für mancherlei Arten des Genusses, besonders die edlern und geistigern, immer empfänglicher zu machen; vorzüglich durch wahre sittliche Veredelung bei ihnen dahin zu arbeiten, daß sie des kostbarsten aller Güter, der moralischen Selbstzufriedenheit theilhaftig werden und bleiben mögen; endlich den Glauben an Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit bei ihnen zu befestigen, und auf der einen Seite dem trost- und freudenlosen Unglauben, so wie auf der andern dem den Geist lähmenden und fesselnden und das Gemüth bis zur schimpflichsten Zaghaftigkeit erniedrigenden Aberglauben unter meinen Mitmenschen zu steuren; — ferner, durch Abhärtung, Stärkung der Gesundheit, Aufheiterung u. d. gl. die Empfänglichkeit

für die sinnlichern Genußarten bei ihnen zu vergrößern, ihren Vermögensszustand zu verbessern, ihnen Ehre, Kredit, Ansehen, Freunde zu verschaffen; — endlich, durch Erfüllung ihrer erlaubten Wünsche und durch Bequemung nach ihren unschuldigen Neigungen ihnen Vergnügen und Freude zu machen, Verdruß, Kummer und Leiden aber auf jede Weise von ihnen abzuwenden. — Alle die Pflichten, vermöge welcher man nicht nur fremde Glückseligkeit ungekränkt läßt, sondern sie auch thätig befördert, nennt man Pflichten der Menschlichkeit. — Daß die Menschenpflichten insofern auch Selbstpflichten seyen, als ich durch ihre gewissenhafte Beobachtung mich der Achtung, der Liebe, der Freundschaft und des thätigen Beistandes Anderer versichere, ohne welchen ich meine eigenen Zwecke oft gar nicht und oft wenigstens nur sehr unvollständig zu erreichen vermag, versteht sich leicht von selbst.

Bei keiner Art von Pflichten ist es nothwendiger, die Regeln der moralischen Bei- und Unterordnung stets vor Augen zu behalten, als bei dieser. Ich darf z. B. nicht meine Nebenmenschen beglücken wollen, indem ich ihrer geistigen und sittlichen Vollkommenheit Abbruch thue; ihnen nicht auf die Weise zu dem Genusse einer niedern, unedlern Gattung von Glückseligkeit verhelfen, daß sie darüber einer geistigern und edlern verlustig werden. Doch hiervon noch etwas Mehreres weiter unten bei den Collisionen.

Thätige Beförderung fremder Glückseligkeit aus Pflicht ist die moralische Wohlthätigkeit in der weitern Bedeutung, welche, insofern sie sich auf Viele erstreckt, Gemeinnützigkeit genannt wird. Die thätige Menschenliebe heißt Dienstfertigkeit, insofern ich freiwillig und uneigennützig Andern einen Theil meiner Zeit und meiner Kräfte widme; Mildthätigkeit, wenn ich einen Theil meines Vermögens zur Unterstützung der Dürftigen

Hergebe; schonende Nachsicht und Billig-
keit, wenn ich, wo dies nicht mit der Selbst-
pflicht streitet, meine Zwecke denen Anderer
nachsetze, mein Recht nicht aufs strengste suche,
sondern den Gebrauch desselben zum Besten An-
derer einschränke, z. B. auf die mir gebührende
Entschädigung oder Genugthuung Verzicht leiste:
hat diese Tugend ihren Grund in dem Wunsche,
Verdruß und Feindschaft zu verhüten oder das
gute Vernehmen wieder herzustellen; so heißt
sie Friedensliebe oder Friedfertigkeit,
welche aber weder aus furchtsamer Schwäche
oder indolenter Liebe zur Bequemlichkeit ent-
sprungen seyn, noch in tadelhafte Nachgiebig-
keit ausarten darf. Die Wohlthätigkeit gegen
solche Hülfsbedürftige, die dnrch ihr Elend
Mitleid erregen, heißt Barmherzigkeit.
Die Tugenden der Freundlichkeit, Gefäl-
ligkeit, Freigebigkeit, Gastfreiheit
u. s. w. dürfen hier bloß genannt werden.

Ich bin zur Vervollkommnung und Be-
glückung derer, die durch Familien- Gesell-

schafts- Freundschafts- und Vaterlandsverhältnisse näher als Andere mit mir verbunden sind, in größerm Maaße zu wirken nicht nur vermögend, sondern auch verpflichtet. Daher die Familien- und Freundschaftspflichten, die Pflichten des Patriotismus, der jedoch durch Weltbürgersinn gemäßigt seyn muß, gleichwie der Familiengeist nie in Nepotismus ausarten darf.

Ueber die Pflichten der Menschenliebe und Wohlthätigkeit füge ich noch folgende Regeln hinzu: Thue so viel zur Beglückung deiner Nebenmenschen, als dir physisch und moralisch möglich ist, d. h. als dir deine Kräfte und höheren Pflichten zulassen: lerne daher deine Kräfte, deine Lage, den Kreis, in dem du thätig seyn kannst und sollst, und die dir zu Gebote stehenden Mittel recht kennen; suche auch diese Mittel zu erhalten, zu vermehren und mit Klugheit zu gebrauchen. — Hüte dich, deine Zeit, deine Kräfte und Mittel durch eine ungeordnete, planlose Thätigkeit (Viel-

thuerei) zu verschwenden, damit du nicht über
eiteln, dein Vermögen übersteigenden Versuchen,
ins Große oder aufs Ganze zu wirken, das,
was du in deiner Sphäre Gutes schaffen könn-
test und solltest, versäumest. — Da du zwar
allen Menschen wohlwollen und Gutes wünschen
solltest, aber nicht allen, und noch weniger al-
len in gleichem Grade wohlthun kannst; so
treffe sowohl in Ansehung der Personen, als
auch der ihnen zu erzeigenden Wohlthaten eine
kluge Wahl. Hülflose Kinder, alte, verlassene
Personen, Verwandte, Freunde, Menschen, de-
ren Umstände du genauer kennest, die sich auf
dich verlassen, denen du wohl gar Dank schul-
dig bist, endlich auch die, welche sich größere
Verdienste um ihre Mitmenschen erworben, ihre
Kräfte im Dienste der Welt verbraucht, ihr
Vermögen zum Besten Anderer aufgeopfert ha-
ben, — alle diese Menschen haben vorzüglichen
Anspruch auf deine thätige Theilnahme und
Unterstützung. — Unter mehreren Arten des
Wohlthuns verdienen die den Vorzug, welche

sich am weitesten verbreiten, durch die du nicht bloß einzelnen Personen, sondern ganzen Familien oder dem Vaterlande nützen, nicht bloß der Dürftigkeit abhelfen, sondern auch Geistes- und Herzensbildung befördern kannst. — Auch den Lasterhaften, selbst deinen Feind, sollst du — zwar nicht, wie deinen Freund lieben, — aber ihm doch, entfernt von Gegenhaß und Rachsucht, mit Sanftmuth begegnen, ihm wohlwollen und wohlthun: denn auch er ist als Mensch deiner Achtung und deiner thätigen Beförderung seines Wohlseyns werth; zumal da du durch diese ihn zugleich gewinnen und bessern kannst: dies ist die wahre Großmuth, welche dir aber nicht verbietet, auf Schadenersatz und Genugthuung zu dringen, wo dies um deiner eigenen und der gemeinen Sicherheit willen, oder wohl gar zur Besserung des Beleidigers nöthig ist. — Endlich müsse die Undankbarkeit und Verderbtheit der Menschen, nebst dem schwermüthigen Gedanken, daß du, bei dem besten Willen und

dem redlichsten Bemühen, doch nur wenig oder nichts Gutes stiftest, deinen Muth und Eifer zur Beförderung des Weltbesten nicht niedergeschlagen: stärke dich vielmehr durch den Gedanken, daß alles Gute, das du willst und thust, der äußere Erfolg sey, welcher er wolle, wenigstens deine innere Würde erhöhe; daß du in deinen Edelthaten nach deinem Tode fortlebest, und daß die Saat, die du jezt ausstreuest, dereinst, wenn du längst nicht mehr dieser Erde zugehörest, herrliche Früchte bringen wird.

Obgleich Sympathie und Menschenliebe, als Empfindung so wenig die eigentliche Quelle der Menschenpflichten ist, daß sie vielmehr selbst von der Vernunft in Zucht und Schranken gehalten werden muß, damit sie nicht theils ungerecht gegen sich selbst, theils auf eine verkehrte, zweckwidrige und unkluge Art mildthätig gegen Andere werde; so bist du dennoch verbun-

den, diese natürlichen Gefühle der Theilnahme und des Wohlwollens zu beleben, zu kultiviren und wo es nöthig ist zu verstärken, damit sie dich in der oft schweren Ausübung deiner Menschenpflichten unterstützen. Und weil Grausamkeit gegen die Thiere das Herz auch gegen die Leiden der Menschen abstumpft; so mußt du dich auch hüten, dich gegen die Schmerzen dieser deiner fühlenden, obgleich vernunftlosen Mitgeschöpfe zu verhärten oder gar dich an ihren Qualen zu ergötzen. Du hast also zwar nicht eigentlich Pflichten gegen die Thiere (denn wir können nur gegen vernünftige Wesen Pflichten haben); aber gleichwohl hast du Pflichten in Ansehung der Thiere, nehmlich sie zu schonen, ihnen nicht ohne vernünftige und tadellose Absichten Leiden zuzufügen oder sie zu tödten: dies ist Pflicht — theils gegen dich, insofern alles, was dazu dient, die sanften Gefühle in deinem Herzen zu erhalten, dich selbst vollkommener macht, — theils gegen andere Menschen, indem dadurch

auch die Pflichten der Theilnahme und des Wohlwollens gegen diese erleichtert werden. Ja die Schonung und eine mitleidige Behandlung der Thiere ist insofern auch Pflicht gegen Gott als du dadurch seine Absicht, daß auch sie, jedes nach seiner Art, ihres kurzen Daseyns froh werden sollen, beförderst, durch ein entgegengesetztes Verhalten aber, so viel an dir ist, hinderst und störest.

Von den mannigfaltigen Arten der Versündigung gegen diese Pflichten — durch Menschenverachtung, Menschenhaß, Schadenfreude, Härte, Lieblosigkeit, Kaltsinn, Ungefälligkeit, Zanksucht, Neid, Eifersucht u. dgl. m. — kann hier nicht besonders und im Einzelnen gehandelt werden.

Anhang.

Von den Pflichten, die sich auf den Geschlechtstrieb beziehen.

Die Pflichten, welche sich auf den Geschlechtstrieb beziehen, lassen sich sowohl

zu den Selbst- als zu den Menschenpflichten rechnen; und als Menschenpflichten kann man sie aus Verpflichtungsgründen der Gerechtigkeit und der Güte herleiten: — kurz, sie hängen so sehr mit allen andern Pflichten zusammen und greifen in so vielerlei moralische Verhältnisse ein, daß wir es für das Schicklichste halten, nach dem Vorgange Anderer, ihnen hier am Schlusse der ganzen Abhandlung von den Pflichten gegen die Menschheit (in unserer eigenen und in Anderer Person) ihre Stelle anzuweisen.

Der Geschlechtstrieb ist eine die Fortpflanzung und Erhaltung der Gattung bezweckende Veranstaltung der Natur. Der Mensch hat ihn mit den Thieren gemein; aber er soll ihn nicht wie die Thiere befriedigen, sondern sich auch in Ansehung seiner über die Thierheit erheben. Das Thier wird in Absicht der Zeit und des Maaßes der Befriedigung durch den bloßen Instinkt geleitet. Bei dem Menschen ist das alles der Vernunft überlassen. Aber daher rühren denn auch die schrecklichen Ausartungen

und Ausschweifungen dieses mächtigen Triebes: und wir würden auch in dieser Hinsicht das Loos des Menschen beklagen und das des Thieres vorziehen müssen, wenn wir ihn bloß als Naturwesen betrachten dürften. Doch der Mensch ist auch ein moralisches Wesen, das dazu bestimmt ist, sich durch Selbstthätigkeit und Selbstbeherrschung selbst zu vervollkommnen und zu beglücken: mit dieser Bestimmung aber würde es sich schlecht vertragen, wenn die nie irrende Natur ihm das schwere Geschäft, seine Triebe zu beherrschen und zu mäßigen erspart, wenn sie es selbst übernommen hätte, dieselben zu leiten und in den Schranken zu halten. Denn wie könnte der Mensch sich selbst vervollkommnen, wie seine moralischen Vernunft- und Willenskräfte bilden und erhöhen, wenn es ihm an Gegenständen und Gelegenheiten, sie zu üben, mangelte? wenn nicht sinnliche Neigungen und Triebe zu bekämpfen, zu beschränken und zu ordnen wären? Diese seine hohe moralische Bestimmung bringt es also nothwendig mit sich,

daß es ihm auch möglich seyn müsse, durch freiwilliges Nichtbeherrschen der Sinnlichkeit bis tief unter das Thier herabzusinken: und selbst der schreckliche Verfall, in den viele Menschen durch Wollust und ungezügelte Sinnlichkeit gerathen, verbürgt mir die hohe Würde, zu der ich mich durch Vernunftherrschaft und Sittlichkeit zu erheben vermag.

So wie ich alle Triebe und Zwecke der Thierheit in mir durch den Zweck der Menschheit dergestalt bestimmen und modificiren soll, daß meine Vernunft- und Menschenwürde keinen Abbruch leide; so soll ich insbesondere auch den Geschlechtstrieb durch Moralität in dem Grade beherrschen und mäßigen, daß durch ihn die Menschheit weder in mir noch in Andern erniedrigt sondern erhalten und die Befriedigung jenes Triebes sittlich veredelt werde. Dies ist das allgemeine Gebot, welches viele besondere Vorschriften unter sich begreift.

Es würde einen großen Mangel der Achtung gegen die Menschheit verrathen, wenn ich den

Trieb, der als Mittel ihrer Fortpflanzung und Erhaltung in die Natur gelegt ist, bei mir oder bei Andern gänzlich unterdrücken und ausrotten, mich oder sie zur Erreichung seines Zwecks, durch Verstümmelung der Organe oder durch Ertödtung der Zeugungskräfte, ferner, durch unnatürliche Befriedigung (Onanie, Päderastie u. d. gl.) oder durch Erschöpfung vermittelst unmäßiger natürlicher Befriedigung, ungeschickt machen, oder endlich gar die Wirkungen der Befriedigung des Zeugungstriebes wieder zerstören wollte. Auch verbietet mir die Achtung gegen die Menschheit, den Zeugungstrieb je anders, als unter solchen Bedingungen und Verhältnissen zu befriedigen, die sich mit der Glückseligkeit, der Kultur und Veredelung des Menschengeschlechts am besten vertragen — d. h. in einer gesezmäßigen Ehe.

Mich des Körpers einer Person, bloß zur Befriedigung des sinnlichen Triebes, ohne Rücksicht theils auf den Zweck des Triebes, theils auf die Würde und Glückseligkeit der Person, zu bedienen, streitet gegen die jedem Menschen

gebührende Achtung. Wie sehr versündigt sich also der, welcher eine Person des andern Geschlechts, ich will nicht sagen zwingt (Nothzucht!), sondern auch nur überredet, verführt oder gar durch Geld bewegt, ihm zur Befriedigung seiner Lust zu dienen, und sie hierdurch auf den Weg des Lasters, der Schande und des Verderbens führt! Und gesezt auch, er macht die Person, die er zum Gegenstande seiner Lust wählt, in der That nicht lasterhafter und unglücklicher, als sie schon vorher war; so sündigt er dennoch: denn er handelt nach der die Menschheit ernidrigenden Maxime: Bediene dich eines moralischen Wesens, welches als solches Selbstzweck ist, bloß als eines Mittels zur Stillung deiner thierischen Begierden. Wie wenig taugt diese Maxime zu einem allgemeinen Gesetze!

Ich soll mich endlich auch hüten, die zur Menschenerzeugung bestimmten Kräfte und Triebe auf eine solche Art zu gebrauchen, daß dadurch die Würde der Menschheit in meiner eigenen Person ernidrigt wird, — d. h. meinen Körper

zur Befriedigung meiner eigenen und fremder Begierden zu gebrauchen oder gebrauchen zu lassen, ohne zu fragen, ob der Zweck dieser Begierden erreicht oder verfehlt werde, und ob meine persönliche Würde darunter leide oder nicht. Gleichwie es unrecht und schändlich ist, bei dem Genusse der Speisen und Getränke bloß die Gaumlust zu beabsichtigen, unbekümmert, ob der Zweck des Essens und Trinkens, Nährung und Stärkung des Körpers, dadurch befördert oder verhindert werde; so verträgt es sich noch viel weniger mit der Achtung, die ich mir selbst als einem moralischen Wesen schuldig bin, mich, ohne auf die höhern Zwecke des Zeugungstriebes und auf die meiner vernünftigen Natur zu achten, zum bloßen Werkzeuge eines thierischen Genusses herabzuwürdigen oder herabwürdigen zu lassen, — Gesundheit, Wohlseyn des Körpers und des Geistes, Ehre, Vermögen, alles der Wollust aufzuopfern, oder wohl gar das Leben durch sie zu verkürzen.

Hierbei ist folgendes nicht zu übersehen. Es kann wohl geschehen, daß ein Mensch, der mit Mäßigung und Vorsichtigkeit ausschweift, weder sich noch Andern zu schaden glaubt: aber er handelt dennoch sehr unrecht, indem er den achtungswürdigen Zweck der Zeugungskräfte, die Erhaltung des Menschengeschlechtes, den er nicht, wie das Thier, blindlings befördern, sondern durch Freiheit zu seinem eigenen vernünftigen Zwecke machen soll, ganz aus den Augen sezt, und nach solchen Maximen handelt, bei deren allgemeiner Befolgung das menschliche Geschlecht, wo nicht gänzlich untergehen, doch gewiß in einen tiefen physischen und moralischen Verfall gerathen würde.

Die Gesinnung eines Menschen, der den Geschlechtstrieb nie anders als seinem Zwecke und der Würde der Menschheit gemäß befriedigt, heißt Keuschheit, das Gegentheil aber Unkeuschheit, deren man sich nicht nur durch Handlungen, sondern auch durch Unterhaltung der Einbildungskraft mit unzüchtigen Vorstel-

lungen und durch Nährung wollüstiger Begierden schuldig machen kann. Der Keusche widersteht den innern Reizungen, und den äußern weicht er aus soviel er kann. Besonders ist er ernstlich darauf bedacht, das angeborne Gefühl der Schamhaftigkeit, dessen Zweck offenbar der ist, dem so mächtigen Geschlechtstriebe zum natürlichen Gegengewicht zu dienen, sorgfältig zu pflegen und zu erhalten, damit dasselbe nicht durch verführerischen Umgang oder wollustreizende Lektüre abgestumpft, sondern vielmehr durch den Gedanken an den hohen Werth der Unschuld und eines unbefleckten Gewissens, wie auch an die Schande und andere natürliche Strafen, die sich der Unzüchtige fast immer unausbleiblich zuzieht, und endlich durch den Umgang mit sittsamen tugendhaften Personen und eine wohlgewählte Lektüre unterstüzt und verstärkt werde.

Nicht nur nach den Gesetzen aller Völker von etwas höherer Kultur, sondern auch aus

Gründen der moralischen Vernunft, ist die monogamische Ehe die einzige Bedingung einer erlaubten und rechtmäßigen Befriedigung des Geschlechtstriebes. Nur in der Ehe ist eine sorgfältige, zweckmäßige und durch wechselseitigen Beistand erleichterte Erziehung der Kinder möglich; nur in der Ehe, wofern beide Theile ihre Pflichten beobachten, wird die Geschlechterneigung, aus welcher, bei jeder andern Art der Befriedigung, so leicht Kummer, Eifer- und Rachsucht, Schande, Elend und Verbrechen ohne Zahl und Nahmen entspringen, — eine Quelle der sanftesten Gefühle, der zärtlichsten Anhänglichkeit und der mannigfaltigsten Freuden, welche die Lasten des Lebens erleichtern und seine Vergnügungen versüßen. Durch eheliche Liebe wird endlich manches Gemüth für die Tugend gewonnen, das auf immer für sie verloren schien: und unverdorbene Personen werden durch sie eines Grades von moralischer Veredelung fähig, den ohne sie der Mensch nur selten erreicht.

Die monogamische Ehe ist ein Vertrag, welchen zwei Personen von verschiedenem Geschlechte zur ausschließlichen Befriedigung des Geschlechtstriebes und zur Erziehung ihrer gemeinschaftlichen Kinder auf Lebens lang mit einander schließen. Es wird hierbei vorausgesezt, daß beide Theile zu dem, wozu sie sich verbindlich machen, geschickt seyen, daß nicht den Rechten einer andern Person durch diesen Vertrag zu nahe getreten werde, wie auch, daß bei demselben weder List noch Gewalt sey angewendet worden. Die Wichtigkeit des Gegenstandes macht es doppelt zur Pflicht, diesen Vertrag auf das Gewissenhafteste zu halten. — Mit diesen wesentlichen Zwecken der Ehe können auch noch andere außerwesentliche verbunden werden (z. B. standesmäßige Versorgung; gemeinschaftlicher Genuß des beiderseitigen Vermögens; gegenseitiger Beistand in den Verhältnissen des häuslichen Lebens), welche entweder durch ausdrückliche oder durch stillschweigende Verträge — je nachdem es Sitten, Gewohnheiten und bürgerliche Ver-

fassung mit sich bringen, — näher bestimmt werden müssen.

Daß jede Befriedigung der Geschlechterneigung außer einer rechtmäßigen Ehe — Hurerei in der weitern Bedeutung, und Ehebruch, wenn dadurch ein Ehevertrag verlezt wird — unrecht und sündlich sey, läßt sich leicht erweisen. Ohne hier zu wiederhohlen, wie sehr außereheliche, bloß wollüstige, oder gar für Geld erkaufte und vage Geschlechtsgenüsse die Vernunft- und Menschenwürde herabwürdigen, wie wenig sie sich mit der pflichtmäßigen Sorge für Gesundheit, Ehre und Vermögen vertragen und wie traurig es fast immer um die physische und moralische Erziehung der aus solchen temporären oder gar zufälligen Verbindungen erzeugten Kinder stehe, — will ich nur einige Worte über den Concubinat und die Polygamie sagen.

Zwar besser als bei einem vagen Geschlechtsgenusse, aber doch bei weitem nicht so gut, als in einer ordentlichen Ehe, kann der Zweck der Erzeugung und Erziehung der Kinder erreicht

werden in dem sogenannten Concubinate, d. h. einer Geschlechtsverbindung von zwei Personen bloß auf eine längere Zeit, nicht auf Lebenslang. Ueberdas ist ein Vertrag dieser Art gar zu ungleich; er bringt das Weib gewöhnlich um Ehre und Hoffnung zu einer gesezmäßigen lebenslänglichen Verbindung und macht es bald mehr bald weniger zu einem bedauernswerthen Opfer eines thierischen Naturtriebes.

Die Polygamie, Vielweiberei und die Polyandrie, Vielmännerei sind unzulässig, theils weil solche Verträge zu ungleich, theils weil Neid und Eifersucht nebst andern gehässigen und quälenden Leidenschaften, die alles Familienglück zerstören, unausbleibliche Folgen davon sind, theils weil der Zweck der Erzeugung und Erziehung der Kinder viel unvollkommener, als in einer monogamischen Ehe erreicht, folglich, sowohl die Bevölkerung eines Landes, als die Veredelung des Menschengeschlechts verhindert wird.

Ist demnach die lebenslängliche monogamische Verbindung, wo beide Theile einander wechselseitig gleiche ausschließliche Rechte auf einander geben, die einzige Bedingung, unter der dem Geschlechtstriebe, seiner Bestimmung und den übrigen physischen und moralischen Zwecken der Menschheit gemäß, Genüge geschehen kann; so sollen die Ehegatten bei ihrer Wahl mehr als auf alles Uebrige darauf sehen, daß durch ihre Verbindung ihre eigene und ihrer zu hoffenden Kinder Vervollkommnung und Beglückung in möglichstem Grade bewirkt werden möge. — Uebrigens ist es die Pflicht eines jeden guten Bürgers, sich auch in Ansehung aller an sich gleichgültig scheinenden Dinge, die der Staat zu Bedingungen bürgerlicher Ehen gemacht hat, den Verordnungen desselben zu unterwerfen; zum Beisp. die eingeführten Formalitäten bei Schließung des Ehevertrags zu beobachten, desgleichen, die Verbindung mit nahen Verwandten zu meiden u. d. gl. Was insbesondere den zulezt berührten Punkt betrifft; so würde die

allgemeine Erlaubnis, daß auch nahe Blutsverwandte einander heurathen dürften, eine vielseitige und sich immer weiter erstreckende Verbindung unter den Menschen und die daraus entspringende Mannigfaltigkeit der körperlichen und geistigen Formen verhindern, und vielleicht eine immer merklichere physische und moralische Ausartung des menschlichen Geschlechtes, wenigstens mancher Familien, zur Folge haben; nichts zu erwähnen von der Gleichgültigkeit und Kälte, welche zwischen Personen, die einander zu nahe und zu sehr mit einander bekannt sind, zu entstehen pflegt. — Getrennt darf die Ehe nicht werden ohne die wichtigsten Ursachen und nie anders, als auf die den bürgerlichen Gesetzen angemessene Weise.

Von den besondern Pflichten der Gerechtigkeit und Güte, (der schonenden Nachgiebigkeit, der Geduld, der Gefälligkeit, dem gegenseitigen Beistande u. s. w.) welche Ehegatten einander schuldig sind, — wie auch von andern Familienpflichten (der Eltern, der Kinder, Er-

zieher u. s. w.) kann hier nicht insbesondere gehandelt werden.

III.

Von den Pflichten gegen Gott.

Der Glaube an das Daseyn Gottes, des allervollkommensten Wesens, welches der Urheber, Erhalter und Regierer der Welt ist, wird hier vorausgesezt. Alle Gesinnungen und Handlungen, deren Bestimmungs- und Bewegungsgrund die Idee von Gott und die Ehrfurcht gegen ihn ist, nennen wir Pflichten gegen Gott. Da zu einer ausführlichen Abhandlung der Pflichten gegen Gott die Religionslehre vorausgesezt wird; so kann hier nur das Wesentlichste davon berührt werden.

Wenn ich mir Gott als das unendliche, allvollkommene Wesen vorstelle; so entsteht in mir ganz natürlich das Gefühl der tiefsten Bewunderung: und wenn ich mir ihn gedenke als den Urheber meiner und aller meiner Mitge-

schöpfe Existenz und Glückseligkeit, als den Geber aller derer Güter, die ich besitze und genieße oder noch in Zukunft zu besitzen und zu genießen hoffe und wünsche; so empfinde ich gegen ihn Liebe, Dankbarkeit und Vertrauen. Aber weder jene Bewunderung, noch diese dankbare Liebe machen das Wesen der Pflichten gegen Gott aus, ob es gleich Pflicht ist, diese Gefühle zu unterhalten, zu pflegen und zu sittlichen Zwecken auszubilden.

Denke ich mir aber Gott als das allervernünftigste und heiligste Wesen; so muß ich die höchste Achtung und Ehrfurcht gegen ihn empfinden. Auch dieses Gefühl ist nicht eigentlich Pflicht; denn es hängt nicht von meiner Willkühr ab, sondern es liegt in der wesentlichen Einrichtung meiner vernünftig-sittlichen Natur, daß ich jedes moralische Wesen achten muß. Aber Achtung und Ehrfurcht gegen Gott ist doch die Quelle, aus der alle Pflichten gegen ihn fließen; gleichwie die Achtung gegen die Menschen die Quelle aller Menschenpflichten ist.

Denn es hängt ja doch von meiner Willkühr ab, nicht nur ob ich diese Achtung bei mir beleben und verstärken, sondern auch, ob ich sie durch ihr angemessene Handlungen an den Tag legen wolle oder nicht.

Den Glauben an Gott, Vorsehung und eine vergeltende Unsterblichkeit nebst den aus diesem Glauben entspringenden Gefühlen und Gesinnungen nennt man Religion: daher heissen die Pflichten gegen Gott als den Schöpfer, Regierer und Vergelter auch Religionspflichten; wiewohl die innern und äußern Religionsübungen auch als Pflichten gegen uns selbst und zum Theil auch als Pflichten gegen Andere betrachtet werden können; — das erstere, insofern wir uns dadurch selbst sittlich verbessern und beruhigen, das leztere, insofern wir dadurch zur Besserung Anderer beitragen.

Wir sind nicht aus dem Grunde zu den Pflichten gegen Gott verbunden, als ob wir seine Vollkommenheit und Seeligkeit dadurch befördern könnten; — auch nicht bloß darum,

weil die Ausübung der Selbst- und Menschenpflichten dadurch erleichtert und unsere und Anderer Vollkommenheit und Glückseligkeit fester begründet und erhöhet wird: sondern der eigentliche Grund dieser Pflichten ist die höchste Moralität und Achtungswürdigkeit Gottes; gleichwie auch unsere Pflichten gegen unsere Mitmenschen eigentlich darauf beruhen, daß sie vernünftige Wesen, und als solche unserer Achtung würdig sind.

Die Pflichten gegen Gott werden eingetheilt in Pflichten der unmittelbaren und in Pflichten der mittelbaren Religiosität. Die erstern beziehen sich unmittelbar auf Gott; die leztern beziehen sich unmittelbar auf die Zwecke Gottes, und nur mittelbar auf ihn selbst: denn eigentlich verehre ich ihn selbst, indem ich seine Zwecke ehre und befördere.

Die Pflichten und Gebote der unmittelbaren Religiosität sind:

1) erkenne Gott und glaube an ihn.

Aber ist denn Erkennen und Glauben eine

Sache der Willkühr? Kann ich glauben, was ich will, oder muß ich nicht vielmehr glauben, was mir als wahr vorkommt? So ist es allerdings. Aber die Wichtigkeit der Frage: ist ein Gott oder ist keiner? mir oft und lebhaft vorzustellen; die Gründe für das Daseyn und die höchsten Vollkommenheiten eines unendlich weisen und mächtigen Weltschöpfers und Welt=regierers oft zu erwägen; besonders mich mit den aus meiner moralischen Natur hergenommenen Gründen für die Existenz einer allerheiligsten und allvollkommenen Gottheit recht vertraut zu machen, dadurch meinen Glauben an Gott immer mehr zu befestigen und mich gegen jeden Anfall des Unglaubens und der Zweifelsucht zu waffnen, — dies steht in meiner Gewalt; und das ist es, was man unter der Glaubenspflicht versteht, zu der ich desto mehr verbunden bin, je weniger der Glaube an Gott zu einer standhaften Tugend ent-

behrt werden kann. — Zu der Pflicht der Gotteserkenntnis gehört auch dies, daß ich meine religiösen Begriffe und Ueberzeugungen immer mehr läutere, allen Aberglauben vermeide, und wenn ich mich nicht von allen anthropomorphistischen Vorstellungen losmachen kann, doch alles der Gottheit Unwürdige davon zu entfernen suche.

2) Hege gegen Gott, als die vollkommenste und allerheiligste Vernunft, die höchste nur denkbare Verehrung, d. h. rufe in dir oft diejenigen Vorstellungen hervor, welche dazu dienen können, diese Ehrfurcht gegen Gott bei dir zu beleben, zu verstärken und wirksam zu machen; entferne hingegen auf das sorgfältigste von dir jede Vorstellung, welche das Gefühl der Ehrfurcht gegen Gott schwächen könnte. Diese aus Ideen der moralisch-praktischen Vernunft entsprungene höchste Verehrung Gottes ist himmelweit verschieden von der sogenannten mystischen Liebe zu Gott, d.

h. einer sinnlichen Neigung gegen das übersinnliche durch Einbildungskraft als sinnlich vorgestellte Wesen, welche mit einer Menge dunkeler Gefühle verbunden zu seyn pflegt und leicht in religiöse Schwärmerei ausartet.

Der Gottesverehrung ist die Gottesverachtung entgegengesezt. Diese äußert sich theils als Irreligiosität, wenn man aus Mangel an Achtung gegen Moralität, die mit der Religion unzertrennlich zusammenhängt, auch diese verwirft oder doch geringschäzt, — theils dadurch, daß man der Gottheit ihrer unwürdige Eigenschaften, Absichten und Gesinnungen andichtet, und sich dabei eines Verhaltens gegen sie schuldig macht, welches ihrer höchsten Vollkommenheit und Majestät nicht angemessen ist; z. B. wenn ich Gott durch Heuchelei zu betrügen, oder durch solche Mittel, wodurch man Menschen sich geneigt zu machen pflegt, zu unsittlichen oder doch

bloß eigennützigen Zwecken zu gewinnen suche; wenn ich wähne, durch Büßungen und Selbstpeinigungen ihn bewegen zu können, daß er meine oft thörigten Wünsche erfülle und mich auch ohne Tugend in Zeit und Ewigkeit beglücke u. d. gl. m.

3) Lege deine tiefe Hochachtung gegen Gott durch dein ganzes äußeres Verhalten an den Tag; rede nie von Gott und von allem, was in näherer Beziehung auf ihn steht, anders, als mit Ernst und Ehrfurcht; hüte dich nicht nur vor allen gotteslästerlichen Aeußerungen, sondern auch vor Fluchen und falschem oder auch nur leichtsinnigem Schwören, vor Verläugnung deiner religiösen Ueberzeugungen, vor allem was religiösen Kaltsinn oder Indifferentismus verrathen und die Ehrfurcht gegen Gott oder den Religionsglauben bei Andern schwächen könnte. Alles, was von andern Menschen für göttlich und heilig gehalten wird, behandle

mit Achtung, und selbst den religiösen Aberglauben bekämpfe mit schonender Vorsicht, und nie anders, als so, daß du würdigere Religionsideen an dessen Stelle setzest.

4) Unterlaß die Uebungen der Andacht nicht, welche in der Erhebung des Gemüthes vermittelst Gottes würdiger religiöser Vorstellungen und Gefühle besteht. Und insofern die Einkleidung dieser Ideen und Gefühle in Worte, d. h. das Gebet dazu dient, diesen mehr Bestimmtheit und Lebendigkeit zu ertheilen, und hierdurch jene andächtige Gemüthserhebung befördert, insofern bist du auch zum Gebete verbunden. Die wahre Andacht ist wesentlich verschieden von der Bigotterie, welche die Andachtsübungen über alle andern Pflichten hinaussezt, die nöthigsten Berufsgeschäfte versäumt, den Hülfsbedürftigen ohne Beistand läßt, um nur nicht im Gebete oder in den Werken des

unbequem so genannten äußern Gottesdienstes gestört zu werden; desgleichen, von der Andächtelei und Frömmelei, welche die Pflichten der Gottesverehrung und Andacht in an sich unbedeutende Dinge sezt, die mit der Würde der Religion in einem Kontraste der Kleinlichkeit stehen. Zur Theilnahme an dem äußern und öffentlichen Kultus bist du aus einem doppelten Grunde verpflichtet; einmal, weil deine eigene Andacht dadurch gewinnt, und dann, weil auch Andere dadurch von deiner religiösen Denkungsart überzeugt und in ihrer Religiosität bestärkt und befestigt werden. Daß ein jeder, der dazu im Stande ist, den Kultus seinem Zwecke immer angemessener zu machen und religiöse und kirchliche Institute zu befördern, auch dazu verpflichtet sey, ist für sich klar. — Jede Theilnahme an dem Religionskultus, welche mit der Vorstellung begleitet ist, daß Gott

damit ein eigentlicher Dienst geleistet, daß er dadurch versöhnt, gewonnen, wohl gar getäuscht, oder wenigstens der Mangel ächter Tugendgesinnung dadurch ersezt werden könne, — ist äußerst verwerflich und schädlich: denn sie stört nicht nur die wahre Andacht, anstatt sie zu wecken und zu beleben, sondern sie lähmt auch allen Eifer zur wahren sittlichen Kultur. Es ist daher eines jeden Pflicht, nicht nur sich selbst vor diesen und allen andern Arten des Aberglaubens und der falschen Religiosität zu hüten, sondern ihnen auch bei Andern entgegenzuarbeiten.

Die höchste Achtung gegen Gott verbindet mich, seine Zwecke, soviel ich kann, zu befördern. Alle Handlungsarten nun, wodurch ich die Zwecke der Gottheit zu befördern die Absicht habe, heißen mittelbare Pflichten gegen Gott, oder Pflichten der mittelbaren Religiosität.

Ueber Gottes Zwecke bemerke ich folgendes. Da in Gott nicht, wie bei endlichen Vernunftwesen, eine sinnliche Natur mit seiner allervollkommensten Vernunft vereinigt ist; so können auch bei Gott außer den der Vernunft wesentlichen Zwecken keine andern gedacht werden. Subjektive eigennützige Zwecke hat er nicht bei seinen Rathschlüssen und Gesetzen. Er ist der Unendliche, Allgenugsame, und kann weder an Vollkommenheit noch an Glückseligkeit den mindesten Zuwachs erhalten. Er kann daher nichts wollen, als was unmittelbar mit seiner höchsten Vernunft übereinstimmt, was an sich und unbedingt gut ist. Er will die Sittlichkeit der vernünftigen Geschöpfe in der angemessensten Verbindung mit der Glückseligkeit derselben: alle Einrichtungen in der Welt zwecken dahin ab, daß in derselben eine möglichst große Anzahl von Vernunftwesen leben und zu ihrer immer weitern Vervollkommnung Mittel und Antriebe finden möge: hierzu die große Menge und Mannigfaltigkeit der Geschöpfe, die uns theils zu

Erhaltungsmitteln unserer Existenz, theils zu Veranlassungen unsere Kräfte zu entwickeln und zu üben, und insbesondere unsere moralischen Vermögen anzuwenden und zu kultiviren dienen sollen. Doch hiervon ausführlicher in der Religionslehre. Wenn ich nun jede Sache in der Welt, jedes Verhältnis, jede Lage, worin ich gerathe, zu meiner eigenen und meiner Mitmenschen wahren Vervollkommnung und Beglückung anwende und gebrauche; so befördere ich Gottes Absichten: und der Gedanke, daß ich hierdurch seinen Willen erfülle, wird mich in der Ausübung der mir von meiner moralischen Vernunft vorgeschriebenen Pflichten immer eifriger und standhafter machen. — Man bemerke hierbei, daß, wenn wir von einer Beförderung der Absichten Gottes sprechen, dies nicht so gemeint sey, als könne der Mensch Gott eine Art von thätigem Beistande in seiner Weltregierung leisten, oder als bedürfe Gott sogar dieses Beistandes. Nein! gesezt, ich schwaches Geschöpf suchte auch die Absichten des Allerhöchsten, so

viel an mir ist, zu hintertreiben und seine moralische Weltregierung zu stören; so würde sein Wille gleichwohl in Erfüllung gehen: selbst aus dem Bösen, das ich thue, wird seine Weisheit gute und zur Erreichung seiner Absicht mitwirkende Folgen hervorzubringen wissen. Der gute Mensch befördert die Absichten Gottes, dies heißt so viel: er will was Gott will; er heißt seine Zwecke gut und wünscht etwas zur Erreichung derselben beitragen zu können: und wofern es mit diesem Wunsche ernstlich gemeint ist; so wird derselbe auch den Willen und das Verhalten bestimmen, und den Menschen, bei allem Gefühle seiner Schwäche, gleichwohl antreiben, so viel zur Beförderung des Weltbesten zu thun, als er dazu Gelegenheit und Mittel zu haben glaubt; denn thäte er dieses nicht, so würde das für ihn selbst und für Andere ein augenscheinlicher Beweis seyn, daß es mit jenem vorgeblichen Wunsche kein Ernst sey. Gleichwie indessen alle Moralität nicht eigentlich im gesezmäßigen Handeln und dem, was durch dieses Handeln wirk-

lich gemacht wird, sondern im gesezmäßigen Wollen als dem Grunde des Handelns besteht; so macht auch nicht das, was ich allenfalls zur Realisirung der Absichten Gottes beitrage oder beizutragen glaube, sondern die Einstimmung meines Willens in den seinigen, das Genehmigen und Gutheißen seiner Absichten und Zwecke, das Wesentliche bei den mittelbaren Religionspflichten aus. Die vornehmsten dieser Pflichten sind folgende.

1) Da die Vorstellung, daß die Gesetze meiner Vernunft Gesetze Gottes sind, das Ansehen dieser Gesetze ungemein verstärkt oder ihnen eine höhere Sanktion ertheilt; so ist es meine Pflicht, mich mit dieser Idee recht vertraut zu machen und Gott nicht nur als den Schöpfer und Erhalter, sondern auch als den Gesezgeber und Richter der Welt zu verehren; seine Gebote stets heilig zu halten und mich lediglich durch eine aufrichtige Beobachtung derselben um seine Gnade zu bemühen. —

Daß übrigens die Pflicht des Gehorsams gegen Gottes Gebote zulezt bloß darauf beruht, daß ich mir die Gesetze Gottes, als der allerheiligsten Vernunft, vorstellen muß als vollkommen übereinstimmend mit meiner moralischen Vernunft, — dies ist so wahr, daß, gesezt der Fall wäre möglich, daß mir die Gottheit etwas geböte, was einem unbezweifelten Ausspruche meiner praktischen Vernunft zuwider wäre, ich lieber auf den Beifall der in diesem Falle nicht mehr allerheiligsten Gottheit, als auf den meiner eigenen Vernunft Verzicht thun müßte.

2) Ich soll aber das Gesez Gottes nicht mit Widerwillen, sondern gern und willig thun: dies ist es, was man unter der Liebe Gottes zu verstehen hat; denn wen man liebt, dessen Willen thut man mit Vergnügen. Da es aber nicht von mir abhängt, ob ich etwas gern verrichten wolle oder nicht; so soll ich

wenigstens thun, was in meinem Vermögen steht, um mein Herz mit immer größerer Bereitwilligkeit zum Gehorsam gegen Gott zu erfüllen. Zu dem Ende soll ich die von Gott gebotene Tugend als die Bedingung meiner Glückseligkeit denken, indem jene mich für diese moralisch empfänglich macht (vergl. 1 Abschn. XIII): auf diese Weise soll ich vermittelst des religiösen Glaubens an Gott und Unsterblichkeit das Moralgesez mit meinem so unabweislichen und unaustilgbaren Glückseligkeitstriebe immer mehr in diejenige Harmonie zu setzen suchen, welche eine stets zunehmende Willigkeit zum Guten zur Folge haben muß.

3) Aus der Verehrung und Liebe gegen Gott und sein Gesez fließt die Pflicht der Nachahmung Gottes, d. h. des unaufhörlichen Strebens, Gott als dem Urbilde oder Ideale aller sittlichen Vollkommenheit immer ähnlicher zu werden. Von diesem

unausgesezten Fortschreiten im Guten als dem Wesen der menschlichen Tugend ist oben (1 Abschn. VII) ausführlich gehandelt worden.

4) Wenn ich, nach der Forderung der moralisch-praktischen Vernunft, meinen Trieb nach Glückseligkeit der Sittlichkeit gehörig unterordne, und überzeugt bin, daß die Glückseligkeit eines sinnlich-vernünftigen Wesens nur unter der Bedingung der Tugend etwas Gutes und des Beifalles der Vernunft Würdiges sey; so werde ich mit einer Weltordnung, von der ich voraussetze, daß Glück und Unglück in derselben nach moralischen Zwecken vertheilt sey, nie unzufrieden seyn: ich werde die sich darin offenbarende höchste Weisheit und Gerechtigkeit in Demuth verehren, mir nie einen Tadel erlauben und mich nie durch die so häufigen Weltübel zum Zweifel an einer heiligen und guten Vorsehung oder gar zur Verläugnung

derselben verleiten lassen; denn ich bin überzeugt, daß eine von endlichen sittlichen Wesen bewohnte Welt ohne physische Uebel und Leiden eine moralische Unmöglichkeit sey, d. h. daß Gott nicht der moralisch Beste und Vollkommenste, nicht Gott wäre, wenn er eine solche Welt erschaffen hätte (Vergl. 1 Abschn. XIII).

5) Dieses Gutheißen der Welteinrichtung im Ganzen begreift auch die Zufriedenheit mit meinem eigenen Zustande mit in sich, weil ich zuversichtlich annehme, (und diesen Glauben als die Quelle der Zufriedenheit immer mehr in mir zu verstärken, das ist eigentlich die Pflicht, von der hier die Rede ist), daß mein persönlicher Zustand, meine Lage insofern sie von Gott bestimmt ist, dem Zwecke meiner moralischen Ausbildung im höchsten Grade angemessen sey. Daher entstehen auch die Pflichten — der Dankbarkeit gegen Gott; — der Ergebung und Unter-

werfung aller meiner Wünsche und Hoffnungen unter seinen Willen; — der Geduld oder der willigen Ertragung des Unangenehmen und Schmerzhaften verbunden mit einer weisen Anwendung meiner Leiden zu meiner sittlichen Veredelung; — des Vertrauens auf Gott, oder des Glaubens, daß mich Gott in der Zeit und Ewigkeit so glücklich machen werde, als es meine moralische Empfänglichkeit zuläßt: der Kleingläubigkeit, dem Mistrauen, der trostlosen Zweifelsucht, durch welche Gott entehrt wird, soll ich wehren, aber auch einem abergläubigen, schwärmerischen und unthätigen, unmittelbare Wirkungen von Gott erwartenden Vertrauen, das sich mit der Moralität und dem selbstthätigen Gebrauche der Kräfte durchaus nicht verträgt, keinen Eingang bei mir verstatten.

6) Diese Selbstthätigkeit äußert sich vorzüglich durch einen dem Willen Gottes entsprechen-

den Gebrauch aller vernunft- und selbst-leblosen Geschöpfe zu meiner und Anderer physischen und moralischen Vervollkommnung. Was ins besondere die Thiere betrifft; so darf ich, vermöge der durch meine Vernunft mir ertheilten Befugnis, alle vernunftlosen Weltwesen als Mittel zu allerlei beliebigen Zwecken zu gebrauchen (denn nur vernünftiger Wesen darf ich mich nie als bloßer Mittel bedienen) auch sie, die Thiere, theils zu allerhand harten Arbeiten gebrauchen, theils sie tödten, entweder um sie mir unschädlich zu machen, oder um ihr Fleisch zu genießen. Aber sie ohne erlaubte Absicht zu zerstören oder mich an ihren Martern zu ergötzen, ist Versündigung gegen den Schöpfer, welcher auch dem kleinsten Thiere die Empfänglichkeit für ein gewisses Maaß des Vergnügens gegeben hat, und will, daß es dasselbe wirklich genieße, wofern dies nur nicht durch

höhere Zwecke (z. B. die Erhaltung und Ausbildung der Menschen) unmöglich gemacht wird (Vergl. 2 Abschn. II am Ende).

Eine bestimmtere und speciellere Anwendung der in diesem Abschnitte angegebenen Hauptpflichten auf die unzählig vielen im menschlichen Leben vorkommenden einzelnen Fälle würde für dieses Buch viel zu weitläuftig seyn. Indessen wird der aufmerksame Leser bemerkt haben, daß alle Pflichten aus dem einzigen im ersten Abschnitte erklärten sittlichen Erkenntnisprincip abgeleitet worden: sie müssen folglich auch in der vollkommensten Harmonie unter einander stehen; und wenn es scheint, daß sie in Widerstreit gerathen, so muß es Regeln der Beurtheilung geben, nach welchen sie zur völligen Befriedigung der sittlichen Vernunft in allseitige Uebereinstimmung gesezt werden können. Nach welchen Grundsätzen man hierbei zu ver-

fahren habe, das soll in dem hier folgenden Anhange kürzlich gezeigt werden.

Schlußbetrachtung.

Von den sogenannnten Collisionen der Pflichten.

Nichts ist gewöhnlicher, als daß die menschlichen Neigungen und die durch sie bestimmten Glückseligkeitsmaximen in Streit gerathen (z. B. die Maxime: „Erhalte deine Gesundheit", und die: „Genieße so viel Vergnügen als du kannst"): aber moralische Vorschriften und Pflichten gerathen nie wirklich in Streit oder Collision, sondern es scheint nur so. Denn wenn ich sage: die eine Pflicht beschränke die andere oder hebe sie gar auf; so heißt das nur so viel: die leztere erstreckte sich nicht weiter als bis dahin, wo das Gebiet der erstern angeht. Das Gesez z. B. „Sey mildthätig gegen den Dürftigen" gilt nur unter der Bedingung, daß keinem Dritten etwas von dem Seinigen entzogen werde. Wenn ich also einen Armen er-

blicke, und mich der Pflicht, ihm beizuspringen erinnere, ich habe aber gegenwärtig weiter nichts in meiner Gewalt als fremdes Geld, (z. B. eine Summe, die ich heute noch an meinen Gläubiger als eine Schuld zu bezahlen versprochen habe); so scheint es zwar, daß hier die Pflicht der Mildthätigkeit mit der Gerechtigkeit im Streite liege, — aber es ist nicht wirklich so. Denn sobald ich die erstere nicht erfüllen kann ohne die andere zu verletzen; so hört jene auf, Pflicht für mich zu seyn: das Gebot der erstern schweigt, sobald das der leztern spricht. Wenn ich also in dem gesezten Falle Bedenken trage oder mich nicht entschließen kann, fremdes Eigenthum als ein Allmosen wegzugeben; so setze ich keinesweges die Pflicht der Mildthätigkeit zurück, sondern diese hat hier gar nicht Statt: es giebt gar keine Pflicht, mit Schmälerung der Rechte eines Dritten, oder auf Unkosten der Gerechtigkeit, wohlthätig zu seyn.

Ehe ich weiter gehe, will ich folgende Bemerkung machen, die in der Lehre von der Col-

lision der Pflichten von großer Wichtigkeit ist. Die Pflichten der Gerechtigkeit sowohl als die der Güte gegen mich selbst und gegen Andere sind sich vollkommen gleich: d. h. es kommt in Absicht auf den Grad der moralischen Verbindlichkeit dieser Pflichten gar nichts darauf an, ob ich selost oder ob ein Anderer der Gegenstand derselben sey. Denn der lezte allgemeine Grund aller Pflichten ist die unbedingte Achtung gegen die vernünftig-moralische Natur überhaupt. Ich soll mich selbst erhalten, vervollkommnen und beglücken, weil ich ein vernünftig-sittliches Wesen bin; und ich soll eben dies auch andern leisten, weil sie ebenfalls vernünftig-sittliche Wesen sind: zwischen dem vernünftigen Wesen in meiner Person aber und dem in der Person eines Andern erkennt die Vernunft keinen Unterschied. Gesezt also, es wären ganz gleiche sinnliche oder geistige Vortheile, die ich entweder mir oder dir — aber nicht beiden zugleich — entweder erhalten oder erwerben könnte; so würde es mir zwar niemand verdenken können, wenn ich mir

selbst den Vorzug gäbe, aber Pflicht wäre dieses nicht. Es kommt vielmehr in diesem Falle bloß auf mich an, ob ich mich oder den Andern zurücksetzen wolle. Ich befinde mich z. B. mit einem meiner Nebenmenschen in Lebensgefahr, wo ich schlechterdings nur einen von uns Beiden retten kann. Rette ich mich hier selbst; so kann das freilich kein Mensch billiger Weise tadeln: denn ich bin mir selbst wenigstens eben so nahe (wenn auch nicht näher — es versteht sich in eigentlich moralischer Hinsicht) als der Andere. Entschließe ich mich aber, mein eigenes Leben der Erhaltung des Andern aufzuopfern; so kann ich mich des allgemeinen Beifalls in noch höherm Grade versichert halten, weil ich so jeden Verdacht der Eigensucht noch weiter von mir entferne, folglich noch edler handle, als wenn ich mich selbst rettete. Es wird hierbei vorausgesezt, daß alles Uebrige auf beiden Seiten gleich sey. Denn in dem Falle, daß meine Rettung nur einigermaßen wahrscheinlicher ist als die des Andern, oder, daß mein Leben eine größere

Wichtigkeit für die Welt hat (ich habe z. B. eine Familie zu versorgen, und der Andere nicht) — bin ich — nicht etwa nur berechtigt, sondern verbunden mich zu erhalten; nicht, weil ich mir, nach dem oft misverstandenen Sprichworte, der Nächste bin, sondern — weil ich vernünftiger Weise wollen muß, daß in solchen Fällen jedermann das thun möge, wodurch das Weltbeste am meisten und am gewissesten befördert wird.

Der Hauptgrundsaz, nach welchem in Collisionen entschieden werden muß ist der: „Die höhern Pflichten gehen den niedrigern vor.“ Um aber diesen Grundsaz richtig anwenden zu können, bemerke man folgende Regeln.

Die Pflichten der Gerechtigkeit als unbedingte mithin höhere, gehen denen der Güte als bedingten folglich niedrigern Pflichten vor. Gegen mich selbst und Andere gerecht zu seyn, d. h. mir und ihnen nichts von dem zu entziehen, was mir und ihnen als vernünftig-sinnlichen Wesen eigenthümlich und zur Erreichung

der wesentlichen Zwecke unserer gesammten Natur nothwendig ist, das ist das erste und oberste Gesez. Das zweite diesem untergeordnete ist das Gebot der Güte gegen mich selbst und Andere, welches verlangt, daß ich bei ihnen und mir die Zwecke der Menschennatur (Vollkommenheit, Veredelung, Glückseligkeit) thätig befördere, soviel ohne Ungerechtigkeit gegen irgend einen Menschen geschehen kann. Ich darf demnach nicht etwas mir Anvertrautes unterschlagen oder etwas heimlich entwenden in der menschenfreundlichen Absicht, einen Dürftigen damit zu unterstützen oder einer verarmten Familie aufzuhelfen. Ich kann dies auch erkennen, wenn ich untersuche, welches Gebot, das der Güte oder das der Gerechtigkeit für das Weltbeste wichtiger sey? — wo ich denn leicht finden werde, daß eine Menschenwelt, worin es allgemein befolgte Maxime wäre, daß einer dem Andern sein Eigenthum heimlich entwendete oder schmälerte, schlechterdings nicht bestehen könnte; da hingegen eine Welt, worin keiner dem Andern

beistünde, übrigens aber doch ein jeder alle seine Nebenmenschen im Besitze und Genusse des Ihrigen ungekränkt ließe, wenigstens bestehen könnte, ob ich gleich nicht vernünftiger Weise wollen kann, daß keiner sich der Noth des Andern annehme, weil die Pflichten der Güte ungemein viel beitragen, die Vollkommenheit und Glückseligkeit des einzelnen Menschen und des ganzen Geschlechts zu erhöhen, mithin die Menschheit ihrem erhabenen Ziele näher zu bringen. — Aus dem hier Gesagten läßt sich die Frage leicht beantworten, was davon zu halten sey, wenn man ein Volk von Barbaren vertilgen (ungerecht handeln) wollte, um Kultur und Aufklärung weiter auf Erden zu verbreiten (die Zwecke der Menschheit zu befördern). — Auch ist offenbar, daß, wenn ich nicht mir und Andern etwas von Kräften und Vollkommenheiten entziehen darf um zu meiner oder Anderer Vervollkommnung und Beglückung zu wirken, ich nicht z. B. mein Leben, meine Gesundheit oder das zu meiner Erhaltung nothwendige Eigenthum aufzuopfern

befugt bin, um das Vergnügen und den Wohlstand Anderer zu befördern, Wie könnte auch eine Welt bestehen, in der es allgemein befolgtes Gesez wäre, daß ein jeder sein Leben, seine Gesundheit, die Mittel seiner Erhaltung auch ohne vorhergegangenen Vertrag hingäbe, um das Vergnügen und Wohlseyn seiner Nebenmenschen zu vermehren? ja würde sich ein solches Gesez nicht selbst widersprechen? Seyen die Vortheile, die ich einer großen Menge von Menschen durch die Ermordung eines Einzigen verschaffen könnte, auch noch so bedeutend; so verdient gleichwohl ein solches Mittel, mich um die Menschheit verdient zu machen (z. B. Aufklärung und Ausbildung zu befördern) nichts als Abscheu. — Befinde ich mich aber in dem Falle, daß ich durch Aufopferung meiner Gesundheit, meiner Freiheit, meines Lebens, nicht etwa zur Vervollkommnung und Beglückung Anderer thätig beitragen, sondern Existenz und Freiheit eines oder mehrerer meiner Nebenmenschen bloß hierdurch erhalten kann; so kommt es, wie schon

ist bemerkt worden, lediglich darauf an, ob ich oder der Andere eine für das Wohl der Welt wichtigere Person sey. Denn ich und du sind nach dem Urtheile der moralischen Vernunft vollkommen gleich: nur in dem Falle ist es Pflicht dem Einen den Vorzug zu geben, wenn von dem Leben oder der Freiheit desselben mehr abhängt, als von dem Leben und der Freiheit des Andern. — Gleichwie ich endlich verpflichtet bin, da, wo ich meine Existenz oder Freiheit, und den Wohlstand oder das Vergnügen eines oder mehrerer Anderer nicht zugleich erhalten kann, das leztere nachzusetzen; so soll ich hingegen meinen Vortheil, mein Vergnügen, selbst meine Vervollkommnung aufgeben, und das Leben, die Persönlichkeit und Freiheit eines oder mehrerer anderer Menschen zu erhalten.

Es kann ferner nicht bloß Gerechtigkeit mit Güte, sondern auch Gerechtigkeit mit Gerechtigkeit und Güte mit Güte in Collision kommen. Was das Erstere betrifft; so sind diejenigen Pflichten der Gerechtigkeit die höhern,

welche — wichtigere Personen, oder — mehrere Personen, oder — wichtigere Güter zu Gegenständen haben. Es versteht sich übrigens, daß bei jeder dieser Beurtheilungen alles Uebrige gleich gedacht werden muß. — Von dem Vorzuge, welchen ich in jedem Collisionsfalle derjenigen Person zu geben verbunden bin, von welcher mehr abhängt, ist schon geredet worden. Auch ist hierbei die Rücksicht auf größere Bedürftigkeit und Würdigkeit nicht ganz außer Acht zu lassen. — Befinde ich mich in der Lage, daß ich schlechterdings nur entweder gegen Einen oder gegen Mehrere Gerechtigkeit ausüben kann; so muß ich den leztern den Vorzug geben. Wenn ich z. B. mein oder dein Leben nicht erhalten könnte, ohne das Leben vieler Anderer offenbar aufzuopfern, da wäre es nicht etwa bloß unedel, sondern sehr pflichtwidrig, wenn ich die Vielen mir oder dir nachsetzen wollte. Um also mein Vaterland oder auch nur einen Theil meiner Mitbürger vom Untergange zu retten, soll ich nicht etwa bloß mein Vermögen, meine Be-

quemlichkeit, meine Gesundheit, sondern selbst mein Leben dahin geben. In diesem Geiste handelten die Horazier und Curiazier, die Decier, Kodrus u. a. m. ob sie gleich von abergläubigen Ideen geleitet wurden. — Endlich kommt auch die größere oder geringere Wichtigkeit der Güter, welche Gegenstände der collidirenden Pflichten der Gerechtigkeit sind, in Betracht. Persönliche Freiheit und Leben sind viel größere Güter als Amt oder Vermögen. Hieraus ist einleuchtend, was ich zu thun verbunden wäre, wenn ich die Sklaverei oder gar den Tod schlechterdings nicht anders von einem meiner Nebenmenschen abwenden könnte, als durch den freiwilligen Verlust meines Amtes oder meines Vermögens.

Entsteht ein Widerstreit unter den Pflichten der Güte; so muß derselbe auf eben die Weise entschieden werden. Die Mehrern gehen den Wenigern oder einem Einzigen vor. Dies ist aber nicht so gemeint, als dürfte ich einem Einzigen oder Einigen etwas von ihrer Vollkommenheit oder Glückseligkeit entziehen, um

das Beste des Ganzen, der Gesellschaft, des Staates zu befördern: denn dies hieße ja die Gerechtigkeit der Güte nachsetzen. Der Sinn obiger Regel ist dieser: wenn ich die Vollkommenheit und Glückseligkeit Mehrerer und die Weniger oder eines Einzigen (sollte ich es auch selbst seyn) nicht zugleich thätig befördern kann; so sollen die Wenigen oder der Einzige den Vielen nachstehen. Ich darf in solchen und allen ähnlichen Fällen nur die Frage an mich selbst thun, durch welche Handlungsweise, wenn sie allgemein wäre, das Weltbeste am meisten gewinnen würde. Die Antwort giebt sich von selbst; wobei denn noch folgendes bemerkt zu werden verdient: das, was hier mein Verhalten sittlich-gut macht, ist nicht der dabei beabsichtigte und wirklich gemachte Vortheil (die Materie der Handlung), sondern dieses, daß ich aus dem Grunde diese Handlungsweise vor der andern wähle, weil ich einsehe, daß aus der allgemeinen Befolgung derselben größerer Vortheil für die Welt entstehen würde. — Ferner

geht eine Pflicht, wodurch eine ganze Person (ich selbst oder ein Anderer) vollkommener wird, jeder andern vor, durch die nur ein Theil vervollkommnet, nur eine Kraft kultivirt und erhöhet wird. Hiernach muß ich in allen denen Fällen entscheiden, wo ich diese oder jene einzelne Geschicklichkeit nicht zugleich mit der Ausbildung meiner ganzen Person erreichen kann; desgleichen, wo ich entweder einer gewissen Art des Vergnügens oder dem dauernden Wohlseyn meines ganzen Zustandes entsagen muß. Nach eben der Regel soll ich auch gegen Andere handeln. Ich soll die Vervollkommnung ihrer ganzen Person, oder die Bildung einer größern Anzahl von Kräften der Vervollkommnung eines Theils oder der Kultur einer oder weniger Kräfte vorziehen. Hiernach ist die Wahl leicht zu treffen zwischen Geschicklichkeit oder Gelehrsamkeit und moralischer Veredelung; denn die leztere erstreckt sich auf das ganze Daseyn und die gesammte Persönlichkeit eines Menschen: desgleichen, zwischen dem, was einen Theil des Lebens beglückt,

und dem, was das ganze Leben, vergnügt und glücklich macht. Wie wichtig für Eltern und Erzieher! Auch ist die Vervollkommnung oder Ausbildung eines Theils meiner Person ein geringeres Gut, als die Vervollkommnung und Beglückung der ganzen Person eines Andern: daher soll ich im Collisionsfalle meine eigene artistische und literärische Kultur einigermaßen hintansetzen um desto mehr sittliche Bildung bei Andern zu befördern. Eben so einleuchtend ist meine Verbindlichkeit, meinem Vergnügen zu entsagen, um nothwendigen Bedürfnissen eines Andern abzuhelfen, einen Theil meines Vermögens dahin zu geben, um einem hülflosen Armen oder Kranken Lebensunterhalt oder Gesundheit zu verschaffen u. s. w. — Daß übrigens in sehr vielen Collisionen der Gerechtigkeit sowohl als der Güte auch Rücksichten auf Verwandtschaft, Freundschaft, Mitbürgerschaft und ähnliche Verhältnisse Statt haben dürfen und sollen, braucht kaum bemerkt zu werden.

Wenn endlich Pflichtleistungen von gleichem Range nicht zugleich Statt haben können; so soll ich mich zu der entschließen, durch die ich wahrscheinlicher Weise meinen Zweck am besten und vollständigsten erreichen werde. Ich bin z. B. nach einem erlittenen Schiffbruche den Wellen Preis gegeben, und sehe, wie einer meiner Unglücksgefährten nach einem mir nahen Brette hinschwimmt, um sich dadurch zu retten. Ich könnte es eher erreichen. Aber da ich weiß, daß der Andere stärker und geschickter ist, sich im Wasser fortzuhelfen: und da es mir also wahrscheinlicher ist, daß er, als daß ich mich dieses Rettungsmittels mit Erfolg bedienen werde; so achte ich mich verpflichtet, ihm das Brett und mich den Wellen zu überlassen. Oder ich sehe einen Menschen in Lebensgefahr. Offenbar bin ich verbunden, ihm auch mit Gefahr meines eigenen Lebens zu Hülfe zu eilen, wofern es nur einigermaßen wahrscheinlich ist, daß ich ihn und mich retten werde. Gesezt aber, es wäre wahrscheinlicher, daß ich nebst ihm umkommen würde,

so wäre es Pflicht, den Rettungsversuch nicht zu wagen, damit wenigstens ein Menschenleben (das meinige) erhalten würde. — Oder ich kann von zwei gleich hülflosen und gleich hülfsbedürftigen Kindern schlechterdings nur eines erziehen: bin ich nicht verbunden, das zu wählen, welches mehr Fähigkeiten und Bildsamkeit verräth, und bei dem es mir also wahrscheinlich besser als bei dem andern gelingen wird, der menschlichen Gesellschaft ein nüzliches Mitglied zu erziehen?

Was die Pflichten gegen Gott betrifft; so sind auch hier die negativen (nichts von dem, was ich Gott schuldig bin, zu unterlassen) den Pflichten der Gerechtigkeit gleich zu achten: mithin darf ich diese nie übertreten, um Pflichten der Güte gegen mich oder Andere zu erfüllen, z. B. nie Gott lästern oder verläugnen, um gewisse gute Zwecke dadurch zu erreichen: selbst mein und Anderer Leben darf ich eben so wenig durch solche Mittel retten, als ich es durch Uebertretung der Pflichten der Gerechtigkeit gegen Menschen thun darf. — Die positiven Religions-

pflichten aber (z. B. die der äußern Gottesverehrung) stehen der thätigen Beförderung der göttlichen Absichten in der Welt nach, z. B. der Vervollkommnung und Beglückung meiner selbst und Anderer. Wer also sein Leben in Unthätigkeit zubringen wollte, um nur nicht in seinen Andachtsübungen gestört zu werden, der würde sehr unrecht handeln.

So viel sey hier genug. Indessen reichen alle Regeln nicht hin, um in jedem Falle das Urtheil sicher zu leiten und zu bestimmen; zumal, da öfters Momente von sehr verschiedener Art sich auf beiden Seiten häufen, wodurch denn die Sache nicht selten sehr schwierig und verwickelt wird. Es collidiren z. B. zwei Pflichten den Güte gegen Andere, wo die Beurtheilung aus dem Grunde leicht scheint, weil die eine dieser Pflichten offenbar einen höhern Rang hat als die andere. Aber nun kommt der Umstand hinzu, daß die leztere dadurch sehr gehoben wird, daß sie das Beste Vieler, die erstere aber nur das Wohl Weniger oder eines Einzigen

beabsichtigt. Was soll ich nun thun? Ein andermal sind die collidirenden Pflichten zwar ihrem Range nach gleich, aber die eine bezweckt den Vortheil Eines, die andere den Mehrerer; indessen ist es ungleich wahrscheinlicher, daß ich bei der erstern meinen wohlthätigen Zweck erreichen werde, als bei der leztern. Welche soll ich wählen? — Man sieht hieraus, daß in solchen Fällen der subjektiven Beurtheilung eines jeden sehr vieles überlassen bleiben muß, worüber sich keine genugthuende Regeln geben lassen. Das Beste ist, daß in Absicht auf Sittlichkeit weniger darauf ankommt, daß die Beurtheilung ganz richtig ausfalle, als darauf, daß man jedesmal genug Achtung gegen das, was man für Pflicht hält, und hinreichende Selbstmacht des freien Willens habe, um dasselbe auszuüben. Die Lauterkeit und Stärke der Gesinnung, das erkannte Gute zu thun, nicht die Schärfe und Richtigkeit der moralischen Beurtheilungskraft, das Gute immer aufs genaueste zu bestimmen macht das Wesen der Tugend aus.

Dritter Abschnitt.

Ascetik, oder moralische Uebungslehre.

Die Anlagen und Fähigkeiten zur Tugend werden jedem Menschen ohne sein Zuthun und Bemühen zu Theil; aber die Tugend selbst, die Güte des Wollens und Handelns, hängt von seiner Freiheit ab und ist also sein Werk: und daß diese immer mehr zur herrschenden Gesinnung und Fertigkeit bei ihm werde, dazu wird viel Fleiß, Uebung und gewissenhafter Gebrauch der Tugendmittel erfordert. Hierüber giebt der dritte Theil der Moralphilosophie, die Ascetik oder Uebungslehre, Unterricht. Wir wollen hiervon nur das Wesentlichste berühren, und

mit Uebergehung aller sonst in der Ascetik, vorkommenden speciellern Regeln, — wie der Mensch, mit weiser Rücksicht auf Temperament und natürliche Charakteranlagen; auf die durch Umgang, Beispiele, gemachte Erfahrungen bewirkte Sinnesart und Gemüthsstimmung; auf Alter, Lage, Stand und äußere Verhältnisse u. d. gl. sich selbst und Andere, zu immer höhern Stufen der Moralität erziehen könne, — nur die allervornehmsten ascetischen Maximen in einer kurzen Uebersicht hinzufügen. Es versteht sich hierbei leicht von selbst, daß die Regeln, die ein Mensch zu seiner eigenen sittlichen Vervollkommnung zu beobachten hat, auch da, wo Andere zu höherer Tugend gebildet werden sollen, mit der gehörigen Menschenkenntnis und Klugheit anzuwenden seyen.

Wer sich das hohe Ziel gesteckt hat — nicht, sich bloß zu einer unsträflichen, äußerlich-guten, gemeinnützigen Denk- und Handlungsweise auszu-

bilden, sondern — sich zur wahren, stets wachsenden Tugend zu erheben, der überrede sich ja nicht, daß er schon genug thue, wenn er durch genaue Befolgung der Vorschriften einer den eignen Vortheil klüglich und fein berechnenden Selbstliebe, wie auch durch Benutzung des Ehr- und des Nachahmungstriebes und anderer natürlich guter Gefühle und Neigungen, die Gewalt der gröbern Sinnlichkeit und einer unedlern Selbstsucht zu brechen, die bessern und edlern Kräfte des Gemüthes hingegen zu wecken, zu stärken und in eine mit sich selbst und mit dem Zwecke einer vernünftigen Selbstliebe harmonirende Thätigkeit zu bringen und stets darin zu erhalten sucht. Dies alles ist gut, ja es ist höchst nothwendig, — sollte es auch nur seyn, um den Widerstand, welchem die nur zu mächtigen Neigungen und Begierden einer unedlern Sinnlichkeit der Tugend entgegensetzen, zu schwächen und das Werk der ächt-moralischen Veredelung theils vorzubereiten theils zu erleichtern: aber es ist bei weitem nicht genug; es ist nur

der erste Schritt auf dem Wege zu deiner erhabenen Bestimmung, die fern jenseits der Gränzen dieser Sinnenwelt liegt.

Mensch! der du dich diesem lezten und höchsten Ziele deines Daseyns ohne Unterlaß zu nähern wünschest, nie müsse der Gedanke aus deiner Seele kommen, daß du nicht in dieser Welt lebst um durch Sinnlichkeit zu genießen, sondern durch Vernunft alle sinnlichen Triebe nach Genuß zu beherrschen, und hierdurch zu immer größerer Empfänglichkeit für höheres, geistiges Wohlseyn zu gelangen. — Erhalte stets in dir lebhaft das Bewußtseyn deiner Vernunft- und Menschenwürde, des heiligen Gesetzes in deinem Innersten und der hohen Verbindlichkeiten, die dir durch dasselbe aufgelegt sind. Suche die Ueberzeugung von dem wesentlichen und ewigen Unterschiede zwischen dem Guten und dem Bösen immer mehr bei dir zu befestigen, deine sittlichen Ideen aufzuklären, die Vorstellungen von deinen Pflichten zu größerer Deutlichkeit und Bestimmt-

heit zu erheben, deine moralische Urtheils-kraft in richtiger Würdigkeit der Gesinnungen und Handlungen zu üben, und dein Gewissen allezeit wach und aufmerksam zu erhalten: damit je länger je mehr die Kenntnis und die Ausübung deiner Pflichten die erste und wichtigste Angelegenheit deines Lebens, vor allen Dingen aber die unbedingte Achtung gegen das Gesez der Hauptbestimmungsgrund alles deines Wollens und Handelns werde. Und um dich immer inniger zu überzeugen und es immer tiefer zu fühlen, daß das, was allem Rechtverhalten seinen eigentlich sittlichen Werth giebt, in der That nichts anders sey, als die ganz uneigennützige Verehrung des erkannten Tugendgesetzes, — beschäftige dich oft und gern mit den Beispielen guter Menschen, welche nicht nur ohne alle Bewegungsgründe der Selbstsucht, sondern auch gegen alle Antriebe des eigenen Vortheils, der Ehrbegierde, der Eitelkeit, selbst der Zärtlichkeit gegen diejenigen Personen, welche sie am meisten liebten, —

thaten, wozu sie sich durch das in ihre Seele geschriebene Gesez verpflichtet fühlten, und dabei nicht einmal den geringsten Anspruch auf besonderes Verdienst oder auf Lob und Bewunderung machten; weil sie, obgleich unter den härtesten Kämpfen der Pflicht gegen die Neigungen, doch weiter nichts gethan zu haben glaubten, als was sie zu thun schuldig gewesen seyen. Aus solchen Beispielen von dem Uebergewichte der sittlichen Vernunft über die stärksten Antriebe der Selbstliebe wirst du die Menschheit in andern und in dir selbst immer mehr achten und bewundern lernen, und in diesen Geist und Herz erhebenden Vorstellungen eine dir selbst unerwartete Kraft finden, über eine Begierde nach der andern Herr zu werden. Die Furcht, dir durch Unsittlichkeit vor dem Richterstuhle deines eigenen Gewissens das Urtheil der Nichtswürdigkeit zuzuziehen, wird mehr über dein Gemüth vermögen, als alle Anlockungen, die aus noch so reizenden Vorspiegelungen von Vergnügen hergenommen

sind, und selbst als die härtesten Drangsale und Leiden des Lebens, die sonst über jeden nicht aus dem Gefühle der Pflicht entsprungenen Vorsaz am Ende zu siegen pflegen.

Damit aber dein Muth, für Tugend und Menschenwürde alles zu wagen, nie wanke oder sinke; so denke dich oft hin auf eine der erhabenern Stufen sittlicher Veredelung, wo du mit beseligenden Gefühle eigener moralischer Stärke auf das Heer überwundener Hindernisse, wodurch sich viele Tausende selbst von dem ersten Schritte auf dem Wege der Tugend abschrecken lassen, dereinst zurückzublicken hoffen darfst. Welches Gemüth, das seinen eigenen Adel nicht ganz verkennt, sollte sich nicht durch diesen Vorschmack von dem beglückenden Selbstgenusse einer triumphirenden Tugend zu einer unbezwinglichen Tapferkeit im Kampfe gegen die furchtbarsten Feinde des Guten begeistert fühlen! — Indessen müsse das aus dem Bewußtseyn deiner moralischen Willenskraft entsprungene Selbstvertrauen mit kluger Besonnenheit begleitet

seyn, wenn du eines fortdauernden glücklichen Erfolgs deiner sittlichen Bestrebungen versichert seyn willst. Hierzu gehört vorzüglich, daß du mit nie ermüdender Aufmerksamkeit dein Innerstes erforschest, um die herrschende Tendenz deiner Neigungen, die Maximen, nach welchen du zu handeln pflegest und in diesem oder jenem Falle gehandelt habest, das Maaß deiner Kräfte, die stärkern oder schwächern Seiten und die oft tief versteckten Unlauterkeiten deines Charakters immer besser kennen zu lernen. Mit Hülfe dieser anhaltenden Achtsamkeit auf dich selbst verbunden mit unablässigem Aufmerken auf deine ganze äußere Lage, auf die dich umgebenden Dinge, auf die Denk- und Handlungsweise deiner Nebenmenschen, — wirst du manchem Kampfe gegen die Feinde deiner Tugend, gegen Verführer oder Spötter, worin du leicht erliegen könntest, klüglich ausweichen, und jede Gelegenheit, deine Tugendkräfte zu üben und durch Uebung zu stärken, wahrnehmen und mit Freuden ergreifen. — Und da ganz reine Sitt-

lichkeit doch einmal nicht in dieser Menschenwelt gesucht werden darf, sondern schon der seiner Pflicht Genüge thut, welcher sein Wollen und Handeln der reinen Sittlichkeit nur immer näher zu bringen sucht; so bemühe dich, dir die Tugend dadurch zu erleichtern, daß du so viele Annehmlichkeiten mit ihr verbindest, als ohne ihrem Adel wesentlichen Abbruch zu thun, geschehen kann, und daß du im Gegentheil die Unannehmlichkeiten, welche dir oft die Ausübung derselben verbittern, so viel möglich, verminderst oder versüßest. Je mehr du gleichsam die Sinnlichkeit für die Tugend gewinnest, indem du die dem Gesetze am meisten entsprechenden Neigungen deines Gemüthes (z. B. Sympathie und Wohlwollen, Ehrliebe u. d. gl.) sorgfältig pflegest und kultivirest, — desto mehr wird dir der Gehorsam gegen die Gebote deiner Vernunft natürlich werden: und je mehr du die Disharmonie zwischen der Tugend und den Neigungen und Begierden deiner Sinnlichkeit überhaupt, durch

Beschränkung und Beherrschung der leztern — ich will nicht sagen aufhebest, sondern vermin-derst, desto seltener und desto weniger schmerz-haft werden die Kämpfe zwischen deinem Glück-seligkeitstriebe und deiner Pflicht seyn: desto besser wird das, was du um deines Wohls wil-len wünschest, sich mit der Tugend vertragen, und desto mehr die Tugend dein wahres Wohl-seyn erhöhen. — Sollten aber auch die Bemü-hungen deiner durch Sittlichkeit geheiligten und geleiteten Klugheit, diese schöne Harmonie zwi-schen Tugend und Glückseligkeit zu stiften, mis-lingen, und dir für die Erfüllung deiner Pflicht, statt der edeln Lebensfreuden, die oft die Tu-gend schon hier belohnten, nichts als Leiden und Ungemach zu Theil werden; so verkenne wenig-stens diese vortheilhafte Seite deines harten Schicksals nicht, daß du mehr Aufforderung und Gelegenheit hast als Andere, durch standhaftes Ertragen und Dulden und durch ein gläubiges, ergebungsvolles Emporschauen zu einer weisen und gerechten Vorsehung die Aechtheit deiner

Tugend zu bewähren und schon hier eine der höhern Stufen sittlicher Veredelung zu erreichen. — Gewiß sind unter allen moralischen Stärkungsmitteln keine kräftiger, als die, welche aus dem Gebiete eines vernünftigen Glaubens hergenommen werden. Unterhalte dich daher oft und gern mit den erhabenen Ideen und Gefühlen einer ächt moralischen Religion. Nie müsse dir der Gedanke an den Gott, an welchen dich deine sittliche Vernunft glauben lehrt, fremd oder gar gleichgültig werden. Ihn, das erhabenste Urbild aller moralischen Güte, den heiligsten Urheber des Tugendgesetzes, den allgegenwärtigen und allwissenden Zeugen deiner Gesinnungen und Handlungen, den gerechten Richter und Vergelter alles Wollens, Thuns und Lassens — behalte zu jeder Zeit, an jedem Orte, in jeder Lage vor Augen und im Herzen: sein Beifall sey dir mehr werth, als das ungetheilte Lob und die laute Bewunderung einer ganzen Welt. — Auch die Dankbarkeit für die unzählbare Menge seiner Wohlthaten, und

die Bewunderung seiner aus der ganzen Einrichtung der physischen Welt so herrlich hervorleuchtenden Größe sind Empfindungen, die du ohne Nachtheil deiner Tugend nie in dir darfst erkalten lassen. — Bemühe dich, das, was man den religiösen Sinn nennt, in deiner Seele zu wecken und zu erhalten. Zu dem Ende gewöhne dich, alles in Beziehung auf Gott zu betrachten, von ihm jedes Begegnis deines Lebens als ein Beförderungsmittel deiner höhern sittlichen Vervollkommnung anzunehmen und zu gebrauchen, in jeder frohen Begebenheit ein Geschenk aus seiner gütigen Hand, wodurch du zu noch größerm Eifer im Guten ermuntert werden sollst, dankbar zu erkennen, und selbst die Uebel des Lebens insofern für unschäzbare Wohlthaten anzusehen, als sie dir bei einem weisen Verhalten zur Erlangung größerer sittlicher Würde und dadurch auch zur Erhöhung deiner wahren Glückseligkeit dienen müssen. Nur das feste Vertrauen auf eine über die ganze Welt und über dich einzelnes Wesen mit gleicher Weisheit waltende Vorsehung wird dich zu dem Grade der Seelenstärke erheben, daß du, um dein zeitliches Wohl unbekümmert, die Ausübung deiner Pflichten und deine sittliche Veredelung zum Haupt-

geschäfte deines Lebens machen könnest. Und sollte auch dein irdisches Daseyn noch so mühe- und leidenvoll seyn; so ist dir ja durch die moralische Religion die frohe Aussicht in ein anderes Leben eröffnet, wo die Disharmonie zwischen Tugend und Wohlseyn auf ewig verschwinden und durch das ganze Reich der Geister die vollkommenste Uebereinstimmung zwischen Würde und Glückseligkeit herrschen wird.

Je öfter du, aus den Zerstreuungen der Welt gesammelt und von der Gesellschaft der Menschen zurückgezogen, in der Einsamkeit oder in der Gesellschaft weniger dir gleichdenkender und gleichempfindender Freunde dich mit solchen Betrachtungen unterhalten wirst, desto mehr wirst du dich über die Erde erheben und dem Himmel näher gebracht fühlen: desto mehr wird dein Gemüth an innerer Ruhe und Heiterkeit und deine Tugend an Reinheit, Dauer und Selbstständigkeit gewinnen.

Fertig gewordene Schriften

im Verlage

von

Taschè und Müller in Gießen,

von Michaelismesse 1804 bis

Ostermesse 1805.

---

v. Almendingens, Feuerbachs und Grolmans Bibliothek des peinlichen Rechts, der peinlichen Gesetzgebung und Gesetzkunde, 1r — 3r Theil. 4 Rthlr. oder 7 fl. 12 kr.

Aristophanis opera quae supersunt omnia cum commentariis Fischeri etc. Vol. II. 8 maj. 2 Rthlr. oder 3 fl. 36 kr.

Aristophanis Plutus graece cum commentariis Jo. Fr. Fischeri edidit Ch. Th. Kuinoel, Vol. I et II. 8 maj. 1 Rthlr. 20 Ggr. oder 3 fl. 18 kr.

Bibliothek der peinlichen Rechtswissenschaft und Gesetzkunde, herausgegeben von v. Almendingen, Feuerbach und Grolmann, 2n Bandes 2s und 3s Stück und 3n Bandes 1s Stück. 8. 4 Rthlr. oder 7 fl. 12 kr.

Charakterschilderungen der jezt lebenden wichtigsten und berühmtesten Männern in Grosbrittannien, aus dem Engl. übersetzt von J. Ch. Fick, 2r Theil. gr. 8. 1 Rthlr. oder 1 fl. 48. kr.

Cromes, Geh. R. Raths, Abriß der Cameral- und Staatswissenschaften. gr. 8. 1 Rthlr. 4. Ggr. oder 2 fl. 6 kr.

Cromes, Geh. R. Raths, grosse statistische Tabelle von Europa. Royalfolio. 1 Rthlr. 12 Ggr. oder 2 fl. 42 kr.

Darstellung denkwürdiger Männer des 18ten Jahrhunderts, 2 Bände. gr. 8. 2 Rthlr. 8 Ggr. oder 4 fl. 12 kr.

Fenner, Dr., über die Pfuscherei in der Medizin. 8. 6 Ggr. oder 27 kr.

Feuerbachs, J. P. A., Critik, 3 Theile. 8. 2 Rthlr. 8 Ggr. oder 4 fl. 12 kr. gute Ausgabe 2 Rthlr. 16 Ggr. oder 4 fl. 48 kr.

Handbibliothek für die Jugend, oder Innbegriff des Nützlichsten, zur Bildung des Verstandes und Herzens, 2ter Theil. 8. 20 Ggr. oder 1 fl. 30 kr.

Herders, J. G. von, griechische Anthologie für Schulen, 8. 1 Rthlr. 4 Ggr. oder 2 fl. 6 kr.

Hummels, Albr., Encyklopädie des gesammten positiven Rechts, 2r Band 1te Abtheilung. gr. 8. 4 Rthlr. oder 7 fl. 12 kr.

— — Elementarlehre der gesammten Rechtswissenschaft. gr. 8. 1 Rthlr. 8. Ggr. oder 2 fl. 24 kr.

— — Propädeutik des gesammten positiven Rechts und dessen Quellen, 1r Theil. gr. 8. 4 Rthlr. oder 7 fl. 12 kr.

— — Handbuch der Rechtsgeschichte, 2 Bände. gr. 8. 6 Rthlr. 12 Ggr. oder 11 fl. 42 kr.

— — Einleitung in das gesammte positive Recht, 2 Bände. gr. 8. 3 Rthlr. 20 Ggr. oder 6 fl. 54 kr.

— — Berichtigung der gewöhnlichen Theorie über die Arten Verbindlichkeiten aufzuheben, nach römischem und heutigem Rechte. gr. 8. 1 Rthlr. 4 Ggr. oder 2 fl. 6 kr.

Josts, Fr. A. Cabinetsrath, Lehrbuch der allgemeinen Geschichte der alten Welt, zum Gebrauch für Schulen. 8. 1 Rthlr. 4 Ggr. oder 2 fl. 6 kr.

Majers, Ferdinand, Belehrungen über practische Gartenarbeiten. 8. 16 Ggr. oder 1 fl. 12 kr.

— — Gartenanlagen. 8. 12 Ggr. oder 54 kr.

— — kleiner Monatsgärtner, nebst den monatlichen Verrichtungen in den Holzpflanzungen. 8. 4 Ggr. oder 18 kr.

Posewitzs, Joh. Fr. Sigismund, synoptische Tafeln über die Osteologie des menschlichen Körpers. gr. Folio. 16 Ggr. oder 1 fl. 12 kr.

Rinks, Ch. H., kurze und leichte dreystimmige Orgelvorspiele für Anfänger, durch alle 24 Tonarten. Fol. 1 Rthlr. oder 1 fl. 48 kr.

Schmidts, J. C. C., historisch-kritische Einleitung ins Neue Testament, 2r Band. gr. 8. 1 Rthlr. 20 Ggr. oder 3 fl. 18 kr.

— — kritische Geschichte der neutestamentlichen Schriften, 2 Theile. gr. 8. 3 Rthlr. 16 Ggr. oder 6 fl. 36 kr.

Snells, Ch. W. und Fr. W. D. Handbuch der Philosophie, für Liebhaber, 4ter Band. 8. 1 Rthlr. 16 Ggr. oder 3 fl.

Snells, Fr. Wilh. D., Encyklopädie für Schulen, 6 Theile. 8. 9 Rthlr. 4 Ggr. oder 16 fl. 30 kr.

— — Anfangsgründe der Arithmetik und Algebra, 2 Theile. gr. 8. 1 Rthlr. 16 Ggr. oder 3 fl.

— — erste Grundlinien der Logik. 8. 1 Rthlr. oder 1 fl. 48 kr.

— — Sammlung von 66 Uebungsaufgaben, aus der Lehre vom Größten und Kleinsten, nebst ihrer Auflösung, für Anfänger in der Differenzialrechnung, mit 2 Kupfertafeln. gr. 8. 18 Ggr. oder 1 fl. 21 kr.

Snells, Ch. Wilh., die Hauptlehren der Moralphilosophie. 8. 1 Rthlr. 16 Ggr. oder 3 fl.

Snells, Ch. Wilh., metaphysische Unterhaltungen für Liebhaber. 8. 1. Rthlr. 8 Sgr. oder 2 fl. 24 kr.

— — kleines Lesebuch für die Jugend, 3r Theil. 8. 20 Sgr. oder 1 fl. 30 kr.

Walthers, Fr. Ludw. Professor, Colona, ein ländliches Gedicht in 12 Gesängen, Prachtausgabe auf Velinpapier mit Kupfern, 2 Theile. 8. 3 Rthlr. oder 5 fl. 24 kr.

Wenderoth, Dr. G. W. F., über Apotheker und Apothekerwesen, nebst Vorschlägen zu höchstnöthigen Reformen und Verbesserungen der pharmazeytischen und der damit zusammenhängenden Veranstaltungen im Staate. 8. 20 Sgr. oder 1 fl. 30 kr.

Romane.

Biographien berühmter Abentheurer und Großwessire. 8. 1 Rthlr. 8 Sgr. oder 2 fl. 24 kr.

Charaktere interessanter Menschen, 2 Bände. gr. 8. 2 Rthlr. 8 Sgr. oder 4 fl. 12 kr.

Fragmente, 2 Bände mit farbigen Abdrucken. 8. 2 Rthlr. oder 3 fl. 36 kr.

Gustav Selner, von C. A. Böttiger, mit Kupfern und Musik. 8. 1 Rthlr. 12 Sgr. oder 2 fl. 42 kr.

Mein Leben im romantischen Gewande, von C. A. Böttiger, 2 Theile, mit Kupfern. 8. 2 Rthlr. 8 Sgr. oder 4 fl. 12 kr.

Zu verrechnen haben wir:

Louis historisch-politische Annalen. 1805. Jedes Heft kostet 20 Sgr. oder 1 fl. 30 kr.

Bayerische Staatsbibliothek München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Snell, Christian Wilhelm, 1755-1834

Handbuch der Philosophie für Liebhaber

Bd.: 4

Gießen 1805
Ph.u. 466-4
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047007-1